

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**BECOS, LADEIRAS E ENCRUZILHADAS:
Andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador.**

IRIS VERENA SANTOS DE OLIVEIRA

Fortaleza
Setembro de 2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

IRIS VERENA SANTOS DE OLIVEIRA

**BECOS, LADEIRAS E ENCRUZILHADAS:
Andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador.**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em História Social
da UFC, como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre, sob a
orientação da Prof^a Kênia Sousa Rios.

Fortaleza, setembro de 2007.

FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca do NUDOC – Universidade Federal do Ceará

Oliveira, Iris Verena Santos de

046b “Becos, Ladeiras e Encruzilhadas: andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador” / Iris Verena Santos de Oliveira. – 2007
204 p.: il; 30 cm

Dissertação (Mestrado) em história Social.
Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2007.
Kênia Sousa Rios (orientadora)

1. Candomblé – História – Salvador
2. Salvador – História I. Rios, Kênia Sousa
II. Universidade Federal do Ceará. Mestrado em História Social. III.
Título

À Julio e Luango Braga:
Homens da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Se por um lado é extremamente prazeroso agradecer àqueles/as que contribuíram direta ou indiretamente para a realização de um projeto acadêmico como uma dissertação de mestrado, por outro restará sempre o medo de que as palavras não dêem conta da imensa importância que essas pessoas tiveram ao longo desse processo. Reservo, contudo, a esperança de que independente das minhas mal traçadas linhas os/as colegas desta jornada saibam que foram imprescindíveis e sintam-se abraçados.

Sendo assim, devo começar agradecendo inicialmente à minha mãe Kátia Maria dos Santos pelo apoio incondicional em todos os momentos. Agradeço à toda a minha família pelo carinho, com um destaque para as minhas tias Nanci e Márcia que depositaram imensa confiança em meus projetos, me incentivaram e estiveram sempre disponíveis a todo instante. Agradeço-lhes também pela disponibilidade em atender às minhas demandas. Independente das fronteiras espaciais, soube, o tempo todo que vocês estavam do meu lado.

Na Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS tenho inúmeras dívidas de gratidão; os professores foram sempre prestativos em meus primeiros passos na pesquisa acadêmica. Nesse sentido agradeço à Prof^a Elizete da Silva e à Prof^a Maria Aparecida Sanches, que me disponibilizaram o seu tempo concorrido, para o esclarecimento de dúvidas, indicação de leituras e discussão de textos. Agradeço especialmente ao Prof^o Gilmário Moreira Brito, meu orientador na iniciação científica que me apresentou às agruras e encantos da pesquisa em História, enfatizando sempre, a importância do trabalho com as fontes, e leu, releu e rabiscou com propriedade os meus textos, inclusive o projeto de pesquisa que foi proposto ao mestrado da Universidade Federal do Ceará - UFC.

Na UFC pude contar com o auxílio das funcionárias Maria Regina Jucá e Sílvia Lima que me socorreram nos momentos de entrega de relatórios, matrículas, e outros trâmites burocráticos que fiz à distância. Além da competência profissional contei sempre com a simpatia, carinho e acolhimento das duas.

Aos professores do Departamento de História da UFC agradeço a acolhida, mesmo àqueles que não tiveram comigo em salas de aula, me deram

lições de simpatia, como o professor Assis. Ao Prof^o Frederico de Castro Neves serei sempre grata pelo tempo dispensado na tentativa de solucionar as minhas dúvidas, pelas lições de História em sala de aula, mas principalmente, pela sensibilidade com que me recebeu no Mestrado. Tenho muito a agradecer também, ao Prof^o Francisco Régis Lopes que além das ricas discussões engendradas em sala de aula, me ofereceu um estágio, que me permitiu aguardar a concessão da bolsa.

Aos professores Eurípedes Funes e Franck Ribard sou grata por terem participado do exame de qualificação, momento em que realizaram uma leitura atenta do texto e fizeram valiosas críticas e sugestões. Espero tê-las aproveitado a contento.

Agradeço, especialmente, a amiga Enilce e a sua mãe D. Zilá Lima que me receberam de forma muito carinhosa, dando o apoio indispensável para os primeiros passos em Fortaleza. Também sou grata aos colegas da minha turma, sobretudo a Cíntia Maria, Carlos Henrique e a minha amiga, anfitriã e confidente Marla Atayde, pessoas que são responsáveis pelas minhas doces lembranças da terra de Iracema.

Com Eltern Campina Vale dividi dúvidas e gargalhadas, apreensões e momentos de ócio. Sem ele não teriam sido tão divertidos os percursos pelo Benfica e a estada na Vila Santa Cecília. Com ele, Danielle Michelle e Américo de Souza desenhei uma inesquecível cartografia simbólica de Fortaleza.

A Igor José, Tatiana Farias, Fabrício Mota, João Lucas e Lorena Lima que me acompanharam ao longo deste trabalho, o meu carinho.

Devo agradecer a Prof^a Kênia Sousa Rios, que realizou com exímia dedicação as atividades que lhe cabiam na condição de orientadora, além de ter depositado uma imensa confiança nesta pesquisa. Agradeço também pela calma e paciência que foi necessária para realizar a orientação à distância e, principalmente por ter abraçado a idéia da pesquisa junto comigo.

A Edivania Alexandre agradeço por ter sido uma central de atendimento vinte quatro horas. Atendia-me a qualquer momento: por telefone, e-mail, torpedos, MSN ou até pessoalmente. Era sempre bom saber que podia encontrá-la e

conversar, tirar uma dúvida. Além disso, foi uma interlocutora atenta aos percursos da pesquisa. Agradeço por ser uma pessoa tão presente em minha vida, acompanhando as questões, pessoais e acadêmicas.

Quanto ao meu companheiro Julio Braga, os agradecimentos são tantos que certamente faltarão palavras. Como pesquisador ele me cedeu fontes e indicou outras, além de ter disponibilizado a sua biblioteca especializada em religiosidade afro-brasileira. Devo agradecê-lo também a leitura dos meus textos, as inúmeras críticas e cobranças, além das discussões acirradas. Companheiro, vibrou a cada passo dado, apoiando incondicionalmente em todos os momentos, principalmente naqueles de dúvida e insegurança. Foi carinhoso e compreensivo, agüentando firme nos momentos em que me faltava paciência e sobrava nervosismo.

A Luanguinho, meu filho pequenino, agradeço a existência em minha vida. Nesses onze meses ele me brindou com as emoções mais diversas, sorrisos, gritos e gracinhas. Sei que já são muitos os momentos de ausência e eles não vão parar por aqui, contudo tudo terá valido a pena se os resultados desses esforços te fizerem orgulhoso de mim no futuro.

Finalmente agradeço a CAPES e Comissão de Bolsas do Programa de Pós-Graduação em História da UFC pela concessão do financiamento que tornou possível a realização das pesquisas que resultaram nesta dissertação.

RESUMO

Esta dissertação trata das diversas maneiras encontradas pelos adeptos do candomblé para constituir os espaços da cidade de Salvador na década de 1930. Acredito que pais, mães e filhos-de-santo praticavam a cidade de maneira singular, sacralizando regiões tidas como profanas pelos soteropolitanos que não freqüentavam os terreiros, impregnando o espaço urbano de suas formas de viver e ver o mundo. Através da pesquisa em processos criminais, guias turísticos, textos de folcloristas, cronistas e em jornais, da primeira metade do século XX, foi possível verificar que as disputas pela cidade ocorreram em um momento que a composição urbana adquiria significados especiais para as autoridades baianas que acreditavam que a normatização de Salvador poderia contribuir para reestabelecer a importância da capital baiana no cenário nacional, através de seu progresso e modernização. Tratava-se de um projeto de cidade que se chocava com as religiões afro-brasileiras tidas, por muitos, como símbolo de atraso e incivilidade. Ainda assim, as práticas religiosas de matriz africana ficaram marcadas na toponímia da cidade, mesmo que, em alguns casos, não fosse oficialmente reconhecida, o que reitera as formas peculiares através das quais o povo-de-santo leu e praticou as ruas, becos, ladeiras e encruzilhadas de Salvador.

RÉSUMÉ

Ce travail concerne les différentes manières auxquelles les adeptes du candomblé ont eu recours pour délimiter les espaces urbains de la ville de Salvador durant les années 30 du XX. siècle. Je fais l'hypothèse que les pères, mères et fils-de-saint s'approprièrent la ville de manière spécifique, en sacralisant des espaces tenus pour profanes par les habitants de Salvador qui n'étaient pas des habitués du candomblé, configurant ainsi les espaces urbains selon leurs manières de vivre et de voir le monde. Par l'analyse d'actes de procès criminels, de guides touristiques, de textes de folkloristes, de chroniques et de journaux de la première moitié du XX. siècle, il a été possible de vérifier que ces "disputes" autour des espaces urbains se sont produites à un moment où, pour les autorités bahianaises, la composition urbaine avait acquise des significations spéciales ; celles-ci pensaient que la "mise à la norme" de Salvador, par sa modernisation et ce qu'elles appelaient le "progrès", pourrait contribuer à rétablir l'importance de la capitale bahianaise sur la scène nationale. En fait, il s'agissait là d'un projet de ville qui entraînait en conflit frontal avec les religions afro-brésiliennes, religions qui étaient vues comme des symboles de primitivisme et d'incivilité par la classe dominante. Mais cela n'a pas empêché que les pratiques religieuses de matrice africaine sont restées marquées dans la toponymie de la ville, même si, dans certains cas, ces dénominations ne sont pas reconnues officiellement, ce qui renforce les formes particulières par lesquelles le peuple-de saint a lu et pratiqué les rues, les ruelles, les "ladeiras" (rues en pente très prononcée) et les carrefours de Salvador.

LISTA DE ABREVIATURAS

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

BPEB – Biblioteca Pública do Estado da Bahia

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

FCM – Fundação Clemente Mariani

IGHBa – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

UEFS – Universidade Estadual de Feira de Santana

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFC – Universidade Federal do Ceará

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Postal do Corredor da Vitória	34
Foto de um pai-de-santo	54
Postal do Caminho do Rio Vermelho	89
Placa do candomblé	108
Postal da orla do Rio Vermelho	166
Postal do caminho do Bonfim	180

LISTA DE MAPAS

Cidade de Salvador.....	23
Cabula – Centro da cidade	84
Áreas com grande concentração de candomblés.....	88
Natureza Sacralizada	160
Terreiro – Igreja do Bonfim	180

SUMÁRIO

Agradecimentos	06
Resumo	09
Resume	09
Lista de abreviaturas	10
Lista de Ilustrações	11
Lista de mapas	12
Sumário	13
Apresentação	14
 CAPÍTULO 1: BAHIA DE TODOS OS SANTOS	 23
1.1 A cidade da Bahia	24
1.2 O Povo-de-Santo	51
1.3 Pelos terreiros da cidade	74
 CAPÍTULO 2: ASTÚCIAS DO POVO-DE-SANTO	 91
2.1 Axé na rua	91
2.2 Deu no jornal: A polícia no candomblé e o candomblé na polícia	102
2.3 “É um bate-bate que não deixa ninguém socegar...”	124
2.4 “Paira em tudo um mystério...”	133
 CAPÍTULO 3: CARTOGRAFIA SIMBÓLICA	 139
3.1 Territórios de Exu	139
3.2 A natureza sacralizada	156
3.3 O Povo-de-Santo na colina sagrada	169
 Considerações Finais	 183
Glossário	187
Lista de Fontes	195
Referências Bibliográficas	197

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação é fruto de inquietações que me acompanhavam desde a graduação em História, quanto à necessidade de tratar as religiões afro-brasileiras na perspectiva diacrônica. A vasta bibliografia acerca das práticas religiosas de matriz africana, escrita, em sua maioria por cientistas sociais referia-se, quase sempre, ao período em que foram produzidas.

A idéia de tratar historicamente do candomblé tinha como principal obstáculo a pequena quantidade de fontes produzidas pelos adeptos, disponível para pesquisas, o que contrastava com o vasto material elaborado no intuito de reprimir as religiões afro-brasileiras. As fontes resultantes da repressão policial tinham sido utilizadas em trabalhos acadêmicos, que desnudaram o empenho da polícia e da imprensa baiana em reprimir os candomblés.

Pais, mães e filhos-de-santo eram tratados na bibliografia, apenas no ambiente das casas de candomblé. Entretanto, as dissertações produzidas sobre o cotidiano dos pobres em Salvador, notadamente na primeira metade do século XX, ventilaram a presença de adeptos do candomblé entre os capoeiristas, as empregadas domésticas, os sambistas, as ganhadeiras e vendedores ambulantes, denotando que, na faina diária, nos mais diversos cantos da cidade, esses homens e mulheres ratificavam a sua crença nos orixás, inquices, voduns e caboclos, de tal forma que isso ficou registrado nas fontes e foi evidenciado pelos pesquisadores.

Além disso, as instigantes aulas que estabeleciam novas formas de relacionar a História com a cidade, não como um palco para o desenrolar dos acontecimentos, e sim elemento fundamental para a construção da trama histórica, me levou a refletir sobre a atuação do povo-de-santo fora do espaço do terreiro. Nesse sentido, comecei a pensar a cidade a partir dos espaços praticados, como formulou Michel de Certeau. Não se tratava de focar Salvador pelo viés dos seus lugares instituídos, mas a partir dos significados atribuídos aos territórios urbanos pelo povo-de-santo.

Partindo desta perspectiva pude olhar de outra forma, fontes utilizadas anteriormente, como as inúmeras matérias que trataram das batidas policiais nos terreiros de candomblé e processos criminais que envolveram sacerdotes e filhos-de-santo. Ainda que os embates entre o povo-de-santo e a polícia tivessem grande importância naquele momento, não é este o foco da dissertação. Trato dos territórios utilizados pelos adeptos das religiões afro-brasileiras na cidade, enfatizando que eles ocupavam os espaços urbanos de forma diferenciada vendo, por exemplo, em uma árvore a moradia de Iroko ou em lagoa a presença de Nanã. Espaços mágicos que estavam localizados no centro da cidade, que ao mesmo tempo agregavam o centro administrativo, comercial e boêmio de Salvador. Diante disso, também foi preciso tratar dos lugares instituídos onde estas pessoas trabalhavam, comercializavam, na tentativa de estabelecer ligações desses locais com os territórios sacralizados.

Para entender a complexidade das relações entre espaços e lugares na Salvador, na década de 1930, os jornais foram fundamentais. Através deles identifiquei as principais demandas da cidade naquele momento, evidenciadas pelas queixas da população que exigiam sempre melhora nos equipamentos públicos. Os jornalistas informaram onde residia o povo-de-santo, assim como os locais menos adequados para se abrir uma casa de candomblé, como o centro da cidade, por exemplo.

Além dos jornais, pude entender a configuração da cidade através dos guias turísticos, que apresentavam a capital, ao tempo em que criavam uma imagem da Salvador desejada e, nesse exercício, deixavam de lado, o que naquela perspectiva deveria ser expurgado da cidade.

Os mapas e plantas consultados ofereceram uma noção das dimensões da cidade àquela época, assim como auxiliaram na compreensão dos deslocamentos realizados pelos moradores, o que foi facilitado, também, pela visualização das linhas de bonde, que demarcavam os limites do que era considerado cidade e os seus arrabaldes.

Tratando especificamente do povo-de-santo, além da fonte hemerográfica utilizei amplamente os textos produzidos por estudiosos e viajantes que estudaram

os candomblés na década de 1930. Edison Carneiro, Ruth Landes, Donald Pierson e Artur Ramos imprimiram em suas análises, aspectos do cotidiano do povo-de-santo, que foram fundamentais para a problemática deste trabalho. Além disso, tratava-se de apresentar os adeptos do candomblé sob outra perspectiva, uma vez que nos jornais e na documentação policial eles apareceriam quase sempre como réus.

Uma das principais dificuldades encontradas durante a pesquisa foi o estabelecimento do recorte temporal. Entre os grandes eventos que poderiam servir como referências para pensar as questões, envolvendo o negro em Salvador, durante as primeiras décadas do século XX, situava-se a Proclamação da República em 1889, a Abolição da Escravatura em 1888 e ainda o Código Penal de 1880. Como baliza final vislumbrava as mudanças na política nacional deflagradas com a chegada de Vargas ao poder, em 1930. Restava saber se tais eventos trouxeram reais modificações para a vida do povo-de-santo.

Numa tentativa de estabelecer os marcos temporários recorri às fontes consultadas. Nos guias turísticos havia uma clara delimitação temporal, uma vez que, durante as primeiras décadas do século XX, esta fonte não apresentava informações sobre os inúmeros terreiros de candomblé que já existiam em Salvador, o que não diminui a importância desses cultos na paisagem sócio-cultural da cidade. Ao contrário, é um dado bastante revelador de como os cultos eram vistos em sua íntima relação com o passado escravista. Não era algo que se pretendia vincular à imagem da cidade.

A partir da década de 50, é possível perceber nos guias turísticos, algumas modificações na forma do tratamento dispensado aos candomblés e a outras expressões da cultura afro-brasileira, que passam a ocupar mais espaço apresentados, indistintamente, como manifestações folclóricas. Denotando que o uso de elementos culturais de matriz africana como cartão postal da cidade é um fenômeno relativamente recente, mais ou menos a partir da década de 1950. No entanto, cinquenta anos era um intervalo de tempo muito grande, e certamente nesse período os adeptos do candomblé experimentaram dinâmicas diversas na cidade. Ficava claro que houve sensíveis modificações na forma de encarar os

cultos afro-brasileiros em Salvador. Dentre os acontecimentos que efetivamente estiveram relacionados aos negros é preciso ressaltar o surgimento da Frente Negra em 1932.

Provavelmente em setembro ou outubro de 1933 a Frente Negra de Salvador já agonizava. Vida curta, é verdade, porém, de fundamental importância na história dos negros na Bahia, na medida em que, como movimento organizado, trouxe à tona a questão racial, a desigualdade entre pretos e brancos e a escolha da união dos negros como caminho para a superação do preconceito e discriminação.¹

Outro evento considerado foi o II Congresso Afro-Brasileiro, que ocorreu em Salvador, no ano de 1937 e teve entre os participantes ilustres sacerdotes e sacerdotisas que pertenciam a casas de culto, consideradas tradicionais² como afirmou Carneiro: “Alguns dos melhores e mais puros desses candomblés já haviam combinado conosco receber os congressistas, em festas especiais.”³ Para Beatriz Góes Dantas este seria um marco no tratamento das religiões afro-brasileiras como elemento exótico. Os candomblés valorizados seriam aqueles que podiam apresentar bonitos espetáculos e se distanciava de práticas mágicas consideradas feitiçaria.

Juntamente com os Congressos Afro-Brasileiros que, no dizer de Édison Carneiro, “inauguraram a estação de espetáculo do negro”, consolida-se uma tendência que se fazia anunciar em alguns estudos, que é a de associar o Candomblé a espetáculo exótico, dança, festa. Essa idéia é trabalhada conjuntamente com a oposição entre religião e magia ou, mais precisamente, entre religião e feitiçaria. É da natureza desta esconder-se, disfarçar-se. Suas práticas são esotéricas, tenebrosas e, sendo o Candomblé “religião verdadeira”, deve atuar publicamente, mostrar-se. Ao fazê-lo, porém, aparecerá como uma festa exótica.⁴

¹ BACELAR, Jéferson. *A Hierarquia das Raças*. Negros e Brancos em Salvador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p.157.

² Sobre isso ver: BRAGA, Julio. *Fuxico de Candomblé*. Feira de Santana: UEFS, 1998. Particularmente o “Capítulo VII: O Congresso Afro-Brasileiro de 37 e o Povo-de-Santo” e LIMA, Vivaldo da Costa. “O Candomblé da Bahia na Década de 30” In: OLIVEIRA, Waldir Freitas e LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. De 4 de Janeiro de 1936 a 6 de Dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.

³ CARNEIRO, Édison. *Ursa Maior*. Salvador: CEAO / UFBA, 1980, p. 43.

⁴ DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó Nagô Papai Branco*. Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p.196.

Foi neste momento controverso que alguns estudiosos desenvolveram suas pesquisas em Salvador, focalizando o povo-de-santo em perspectivas diferentes. Diante disso, registra-se a dupla importância do Congresso: Primeiramente, deu visibilidade a práticas culturais e religiosas de matriz africana e, por outro lado, legitimou a produção dos estudiosos que se debruçavam sobre o cotidiano dos negros, em Salvador, naquela década, dentre os quais cabe destacar Donald Pierson, Edison Carneiro e Ruth Landes.

Para o estabelecimento do recorte temporal era preciso levar em conta também que as primeiras décadas do século foram marcadas pelas perseguições policiais aos candomblés. A pesquisa em jornais da época mostrou que o combate às religiões afro-brasileiras já ocorria desde o século XIX e que não se limitou à primeira metade do século XX. Houve momentos de recrudescimento no combate aos costumes do povo-de-santo, notadamente quando o discurso que o combatia aliou-se ao projeto de modernização da cidade de Salvador.

Faz-se necessário atentar para o que ocorria em outras partes do país. O governo Vargas inaugurou uma nova forma de lidar com a cultura popular:

A estratégia de ação política do governo Vargas no plano cultural, que se desenvolvia a partir da propaganda populista sobre a incorporação das demandas existentes na sociedade, não ignorou esses fatos. Essa foi uma das características marcantes da política estado-novista: a incorporação da cultura como um problema do Estado, o desenvolvimento de uma política cultural de sustentação ao poder instituído⁵.

No caso específico da cultura negra percebe-se em algumas matérias publicadas nos jornais e no discurso de alguns intelectuais, a tentativa de agregar as práticas culturais afro-brasileiras na composição de uma identidade nacional. Ao mesmo tempo em que iniciava o processo de positivação da cultura negra naquela cidade da Bahia, as culturas de matriz africana ainda eram duramente perseguidas. Elas não indicavam o progresso, como o cinema, por exemplo. Longe disso, práticas culturais como o samba e a capoeira lembravam o recente passado escravista, que as elites baianas prolongaram, enquanto foi possível,

⁵ CRUZ, Alessandra. *O Samba na Roda*. Samba e cultura popular em Salvador 1937-1954. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2006, p. 13.

mas no início do século XX tentavam apagar diante das novas referências de modernidade.

Assim sendo, a década de 1930 é singular, por se tratar de um período de transição. Iniciou naquele momento uma leitura das religiões afro-brasileiras como importante patrimônio cultural dos negros, que mereceu, inclusive, ser discutida e apresentada em um Congresso. No entanto, as batidas policiais aos candomblés ainda grassavam na cidade. A escolha de 30 como recorte temporal se dá justamente pela indeterminação nas formas de lidar com o candomblé, o que me obrigou a recuar e avançar no tempo para compreender aquele período.

Neste texto estou denominando “religião afro-brasileira”, às práticas religiosas desenvolvidas na Bahia, cujas matrizes africanas, diversas, mesclaram-se, juntando-se ainda a concepções religiosas católicas e indígenas e outros credos, forjando uma leitura peculiar de mundo que, - para alcançar as vicissitudes da vida, deve agradar a orixás, inquices, voduns, eguns (espíritos ancestrais) e caboclos, através de danças, cantigas e oferendas votivas de alimentos⁶ - tendo como um dos momentos cruciais desses andamentos rituais, as cerimônias públicas, durante as quais os deuses, incorporados nos fiéis, devidamente preparados e consagrados para tal função, dançam⁷ junto com os humanos, paramentados com suas vestes características.

A religião afro-brasileira recebe nas diferentes regiões do Brasil, variadas denominações e características; em Pernambuco Xangô; Tambor de Mina e Nagô no Maranhão; Batuque no Rio Grande do Sul; Umbanda e Candomblé, em São Paulo e Rio de Janeiro, e também em distintos lugares do Brasil, para não falar de

⁶ “As amplitudes da culinária sagrada dos orixás nos mostram muito diversificadas, sendo estabelecidas à base de carnes, peixes, farinhas, óleos e muitos outros ingredientes que, ordenados, de acordo com os preceitos dos cultos, darão as comidas desejadas e do agrado do ‘santo’. O gosto e hábito alimentares dos ritos africanos estão condicionados às suas ações e campos mitológicos.” LODY, Raul. *Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1979, p. 21.

⁷ “Tanto a música, quanto a dança que a acompanha expressam o caráter do orixá e os acontecimentos de sua vida. As histórias míticas, as qualidades, as virtudes e as folhas de orixás são passadas aos fiéis através das letras das cantigas. A concentração e a busca interior permitem expressar a própria música e a própria gestualidade que é única e pessoal, e que corresponde a ‘qualidade’ de cada orixá” BARBÁRA, Rosamaria S. “A Dança Sagrada do Vento” In: LODY, R. e MARTINS, C. (Orgs.) *Faraimará – O Caçador Traz Alegria*. Mãe Stella 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 156.

outras denominações. Em Salvador as comunidades religiosas afro-brasileiras são comumente chamadas de candomblé. Além do sentimento religioso que une os diversos membros dos terreiros, há também o sentido social, político e identitário que foi construído ao longo de diversas décadas.

Diferente de outras religiões, o candomblé não possui uma organização centralizada, sendo que cada terreiro é administrado e encontra-se sob a responsabilidade do pai ou mãe-de-santo, na condição de autoridade maior apoiada nos desígnios das divindades cultuadas, ainda que diversas casas compartilhem de crenças e procedimentos comuns, legitimados pela tradição religiosa.

Essa descentralização tem papel relevante na geração de um conjunto de práticas diferenciadas, legitimadas por heranças diversas que se propagam nos terreiros de candomblé da Bahia, dificultando uma leitura generalizante e linear dessas práticas, não permitindo, deste modo, afirmações categóricas sobre os rituais, pois o que pode ser considerado desvio a tradição para alguns, talvez seja, em outro terreiro, o exemplo maior de manutenção das tradições.

Diante dessas premissas, a pesquisa não privilegiou uma ou outra casa de candomblé, também não teve a pretensão de falar em nome de todos os terreiros de Salvador. Interessa, essencialmente, os indícios deixados por essas práticas religiosas, que dizem sobre a atuação e significação da cidade de Salvador, para seus adeptos. Entendendo que, ao falar de candomblés, não estarei tratando de algo homogêneo e singular, por isso não discuti as minúcias que dizem respeito a cada nação de candomblé, o que distanciaria em muito, o escopo central deste trabalho.

A centralização dos procedimentos em cada casa, só é possível, graças ao princípio da hierarquia que rege toda estrutura funcional de um candomblé, geralmente definida pelo princípio de senhoria iniciática à qual se submetem todos os membros do grupo religioso. Assim, o privilégio das decisões cabe sempre aos mais velhos, ou seja, aquelas pessoas que há mais tempo passaram pelo ritual de iniciação. Vivaldo da Costa Lima, referindo-se às divisões de poder dentro da família-de-santo, comenta:

Mãe-de-santo é assim entendida no seu valor semântico atual – como a autoridade máxima do grupo de candomblé, o chefe da família-de-santo. O líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo – em qualquer nível de hierarquia – dos quais recebe obediência e respeito absolutos. (...) A estrutura do candomblé repousa em duas categorias de afiliados, perfeitamente distintas: os que são iniciados como filhos de santo até o estágio de feitura do santo e os vários titulares de posições executivas e honorárias do terreiro.⁸

Freqüentemente utilizo a expressão “povo-de-santo” para me referir a filhos-de-santo⁹, (pessoas que se submeteram aos rituais de iniciação), pais ou mães-de-santo (pessoas que há algum tempo passaram pela iniciação e ocupam o posto principal na hierarquia religiosa de cada casa). Trata-se de uma categoria ambígua, já que fala dos adeptos de candomblé de uma forma geral. Contudo, essa ambigüidade é encarada como um fator positivo, uma vez que não direciona os estudos a essa ou aquela nação, e este trabalho não tem como objetivo tratar dessas diferenciações. No primeiro capítulo trato mais especificamente das pessoas que incluí nesta categoria.

É preciso esclarecer que, embora os candomblés se orgulhem de uma tradição mantida há muitos anos, quando me refiro aos terreiros da primeira metade do século XX, certamente estarei falando de uma religião que tem características distintas e que assume uma significação diferenciada para a cidade de Salvador. Não trato dos candomblés que alimentam a indústria do turismo, como ocorre atualmente, e sim, do candomblé perseguido, visto como prática de feitiçaria e falsa medicina.

A proposição é compreender a atuação dos adeptos da religião afro-brasileira numa perspectiva diacrônica, fora e dentro das casas de culto, já que a vivência dessas pessoas não se limitava apenas aos barracões dos terreiros. Pais, mães e filhos-de-santo praticavam a cidade de Salvador de forma peculiar, e por via de consequência, sacralizavam espaços que passavam despercebidos das

⁸ LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família-de-Santo nos Candomblés Jêje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-grupais*. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas. Salvador: UFBA, 1977, p. 55-6.

⁹ “São denominados filhos de santo as pessoas que, preparadas por iniciação especial, são devotadas ao culto de um ou mais santos fetichistas. Cada confraria ou colégio se distingue por preceitos especiais relativos a alimentação, as vestimentas, aos deveres religiosos peculiares deste ou daquele santo ou *orixá*”. RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: A/S\Brasil, 2005, p. 51.

peessoas que não comungavam da religião. Nesse sentido, mar, lagoas, feiras, florestas e até mesmo templos católicos, compunham um universo particular para aquela Salvador dos candomblés.

1.1 A CIDADE DA BAHIA¹¹

Para compreender a Salvador dos Candomblés é preciso entender em princípio como se configurava aquela cidade no início do século XX. Para tanto, este estudo não pretende contar a história da cidade de Salvador. Trata-se antes, de um exercício de compreensão dos espaços, na maneira como foram semantizados pelos adeptos dos candomblés. Entendo que o território do povo-de-santo não constituía uma cidade à parte, e não estava isolado do centro comercial, administrativo ou político. A Salvador dos Candomblés não se restringia aos bairros pobres, embora fosse possível encontrar ali uma grande quantidade de terreiros e pessoas ligadas aos cultos afro-brasileiros.

Para entender como os espaços eram praticados pelo povo-de-santo faz-se necessário tratar da configuração da capital baiana. Começo pela região onde se concentravam as atividades comerciais, políticas, administrativas e culturais da cidade, em seguida enfoco os bairros, aqueles preferidos pela elite baiana, e também as localidades onde residia a população pobre da cidade. Creio que só após esse passeio pela cidade será possível compreender a inserção dos adeptos do candomblé naquela Salvador.

É importante ressaltar que, a leitura realizada da cidade é uma possibilidade diante de muitas outras. A Salvador desenhada aqui se relaciona prioritariamente com o cotidiano do povo-de-santo, por isso, a ênfase maior será nos bairros pobres da cidade, onde estas pessoas residiam sem, contudo desprezar a sua significativa presença no centro da cidade, nos bairros de elite onde muitos trabalhavam, e principalmente nos diversos cantos da capital que tinham um significado sagrado para os adeptos dos candomblés.

Na década de 1930, a capital contava com dezoito distritos: São Pedro, Sé, Victoria, Sant'Anna, Nazareth, Rua do Paço, Santo Antônio, Brotas, Pilar,

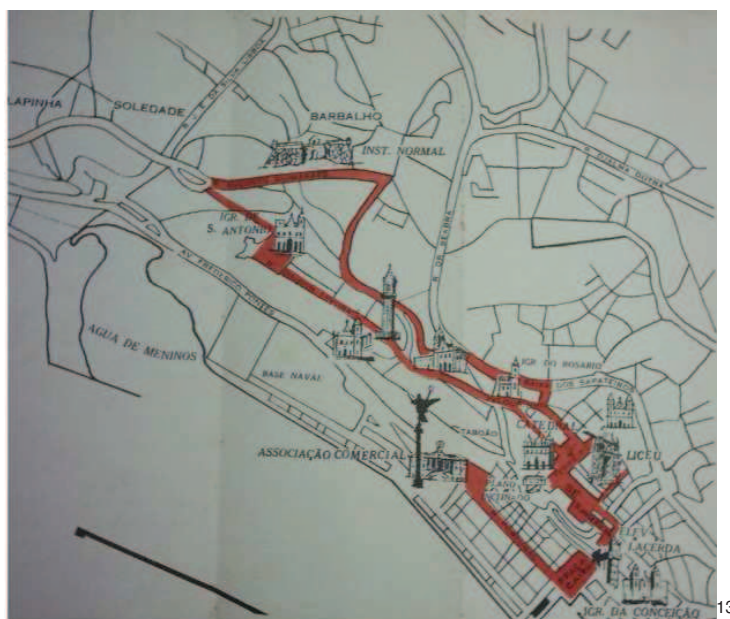
¹¹ Durante as primeiras décadas do século XX era comum referir-se a Salvador como a Cidade da Bahia. "Faço o lembrete porque quando um baiano diz: "Bahia" está muitas vezes pensando na Cidade da Bahia. É um costume de séculos. (...) É Salvador e sua hinterlândia uma região geográfica principalmente costeira, que, em cerca de dez mil Km² de alcance, exibe um alto grau de homogeneidade cultural ecológica." RISÉRIO, Antonio. "Bahia com H. Uma leitura da Cultura Baiana" In: REIS, João José. (org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 146.

Mares, Penha, Pirajá, Paripe, Cotegipe, Matoim, Passé, Maré e Itapoan. Em tais localidades disputavam espaço, os moradores de uma cidade que crescia vertiginosamente, segundo os dados apurados pelo IBGE em 1920 e 1940, respectivamente, a população de Salvador sofreu grande variação elevando seu número de 290.443 para 471.235 pessoas.

Na tentativa de indicar as características das localidades em que se dividia o espaço urbano, interessa demonstrar as diversas formas de utilização daqueles distritos. Nesse sentido, o percurso pela cidade deve iniciar no centro, local onde se concentravam órgãos da administração pública como o Palácio Rio Branco, sede do poder estadual e a Câmara Municipal, ambos na Praça Municipal. À direita do Palácio localizava-se a Rua Chile, importante avenida comercial da cidade, com lojas voltadas para atender às necessidades da elite baiana. Não muito longe dali situava-se o Terreiro de Jesus onde estava sediada a Faculdade de Medicina, algumas livrarias e o Bar Bahia que abrigava um núcleo de intelectuais baianos.¹² Há que se registrar também a presença de suntuosos templos católicos naquela localidade, inclusive a Catedral da Sé, que foi demolida em 1933. A Santa Casa de Misericórdia, o Palácio Episcopal e a Irmandade do Rosário dos Pretos da Porta do Carmo, também se situavam na região, indicando importância daquele distrito, no que diz respeito às instituições religiosas cristãs.

¹² AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos*. Guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador. 16ª ed. Martins: São Paulo, 1970.

Planta do centro de Salvador



Nem só de missas, comércio e trabalho vivia-se na Sé. Os largos e praças que faziam parte daquele distrito eram ambientes de lazer e sociabilidade de diversos grupos sociais, sendo identificada como uma região com grande incidência de rodas de capoeira¹⁴, principalmente no Largo do Terreiro de Jesus. Era também neste distrito que ficava situada a famosa Rua Chile, lembrada por Jorge Amado nas seguintes palavras:

A Rua Chile é pequena. Vai da Praça Municipal ao Largo do Teatro, enladeirada. No entanto é o coração da cidade, nela se exhibe toda a gente. (...) Ali se estabelece o comércio mais elegante. As grandes casas de fazendas, sapatos, roupas de homem e mulher. Ali estão os ricos sem que fazer, os desocupados, os literatos, os aventureiros, os turistas, gente que sobe e desce a rua, ali as mulheres mostram seus novos vestidos, exibem bolsas caras, esperam o bonde após o passeio diário¹⁵.

¹³ PREFEITURA MUNICIPAL DA CIDADE DE SALVADOR. *Roteiro Turístico da Cidade de Salvador*. Salvador: Organização Brasileira de Edições Culturais/Liceu de Artes e Ofícios, 1952.

¹⁴ Capoeira: "Técnica corporal de ataque e defesa, desenvolvida no Brasil a partir de fundamentos introduzidos por escravos bantos. Expressa-se por simulação de dança, executada ao som de cânticos tradicionais, conduzidos por berimbau de barriga e outros instrumentos de percussão. Seus inúmeros golpes e movimentos são executados com os pés, as pernas, as mãos e a cabeça." In: LOPES: Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004. p. 166.

¹⁵ AMADO, Jorge. Op. Cit., p. 95.

Tanta efervescência deve ter sido, ao lado de outros motivos, razão para o afastamento das elites que residiam naquela localidade até meados do século XIX, quando os sobrados foram, paulatinamente, se transformando em lares de famílias medianas e pobres, que viviam em condições precárias, como assinalou Milton Santos, em pesquisas realizadas na Salvador na década de 40:

É freqüente ver vários rapazes ou môças morando num mesmo quarto. Casas que outrora abrigavam apenas uma família com seus escravos ou domésticos sofreram um processo de subdivisão cada vez mais avançado; salas e quartos demasiadamente pequenos, verdadeiras células, estão separados por paredes de madeira. (...) Escadas estragadas, soalhos furados, paredes sujas, tetos com goteiras formam um quadro comum a tôda essa zona de degradação.¹⁶

A Sé fazia parte da região chamada de Cidade Alta e se ligava à Cidade Baixa, bairro comercial que comportava os distritos do Pilar e da Conceição da Praia. A locomoção entre as duas partes de Salvador poderia realizar-se através das ladeiras ou do Elevador Lacerda. O Elevador, um dos cartões postais da cidade foi construído por Antônio Lacerda, proprietário da Companhia de Transportes Urbanos e inaugurado em 08 de dezembro de 1873, mas naquele período tinha outra configuração e era chamado de “Parafuso”. Movia-se à força hidráulica e conduzia um número reduzido de pessoas. Já em 1º de janeiro de 1930 o Elevador foi reinaugurado e depois desta reforma ganhou uma nova torre, passando a ter quatro cabines que lhe possibilitava transportar cem pessoas de uma só vez, no percurso entre a Cidade Alta: centro administrativo, político e cristão e a Cidade Baixa: centro comercial e portuário.

O Bairro Comercial comportava os distritos do Pilar e da Conceição da Praia. Naquela localidade estava situado o porto de Salvador; ponto de embarque e desembarque de passageiros e mercadorias, para outros estados e países. Chegavam também os saveiros que seguiam através da Baía de Todos os Santos, para a Ilha de Itaparica e as cidades do Recôncavo como Cachoeira e São Félix, municípios que tinham, naquele momento, grande importância econômica, devido

¹⁶ SANTOS, Milton. *O Centro da Cidade de Salvador*. Estudo de Geografia Urbana. Salvador: UFBA, 1959, p. 166.

às suas atividades produtivas, dedicadas às plantações de fumo e à fabricação de charutos para exportação.

Na Cidade Baixa localizavam-se ainda a alfândega, diversos bancos, casas de negócios, o prédio da Associação Comercial, inúmeros armazéns e trapiches. Em relação à utilização desse espaço pela população, Adriana Albert Dias, tratando do cotidiano dos capoeiras na cidade, entre as décadas de 1910 e 1925, informa que, as ruas daquele bairro:

(...) eram repletas de bodegas, botequins, vendas e quiosques, onde se podia beber, comer e aguardar a chegada de algum bico. Eram ainda espaços privilegiados para a prática da prostituição por estarem mais próximos ao porto e ao comércio, fato que talvez explique a presença de tantas casas de jogo, uma das diversões prediletas da população.¹⁷

A região central da capital baiana, também agregava parcela significativa da população pobre da cidade, residentes ali ou não. Entre os distritos da Sé, Pilar e Conceição da Praia circulavam vendedores ambulantes, trabalhadores do porto, ganhadeiras, prostitutas e mendigos. Naquelas praças, largos e mercados apresentavam-se rodas de samba e capoeira. Em uma utilização da rua pelos grupos populares que remontava ao século XIX, momento em que escravos e libertos exerceram diversas atividades nas vias públicas.

Os estudos sobre a capital baiana no século XIX apontaram a predominância de escravos e libertos nas ruas da cidade. Homens e mulheres fizeram dos becos, ruas e ladeiras de Salvador seu local de trabalho, assim como ambiente para o desenvolvimento de suas redes de sociabilidades. Entre os homens é possível destacar as atividades nos “cantos”. João da Silva Campos, cronista que durante a primeira metade do século XX escreveu nos periódicos “O Imparcial” e “Diário de Notícias”, rememorando costumes da população, no fim do século XIX, afirma:

De manhã, os negros desciam aos entrepostos onde trabalhavam como carregadores. Os que eram ganhadores dirigiam-se para os seus cantos, divididos em todos os lugares deste bairro, principalmente desde

¹⁷ DIAS, Adriana Albert. *A Malandragem da Mandiga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)*. Dissertação de Mestrado em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2004, p. 34.

o Caes do Ouro até a praia da Conceição da Praia, e em diversos pontos da cidade alta. O canto era o agrupamento de um certo número de africanos, de preferência em um cruzamento de ruas, que obedeciam a um chefe chamado capitão do canto. (...) Enquanto esperavam o chamado de um cliente, sentados em um banquinho baixo de três pés, os negros nunca estavam inativos, entregavam-se à confecção de chapéus de palha, de pequenos cestos, de correntes de arame para papagaios, de gaiolas para pássaros, de pulseiras de contas de origem vegetal ou mineral, ou de couro de verniz com incrustações de pequenas conchas, etc.¹⁸

Conseguir os insumos necessários à sobrevivência nas ruas de Salvador, também fazia parte do cotidiano de mulheres negras, escravas ou libertas. Suas atividades estiveram relacionadas à venda de gêneros alimentícios, e diversos pratos, como indica Cecília Soares em relação àquela cidade do século XIX:

Além de circularem com tabuleiros, gamelas e cestas habilmente equilibradas sobre as cabeças, as ganhadeiras ocupavam ruas e praças da cidade destinadas ao mercado público e feiras livres, onde vendiam de quase tudo. Em 1831, foram destinadas ao comércio varejista com tabuleiros fixos as seguintes áreas urbanas: o campo lateral da Igreja da Soledade, o Campo de Santo Antonio em frente à Fortaleza, o Largo da Saúde em frente ao Pelourinho, o Caminho Novo de São Francisco, a Praça das Portas de São Bento, Largo de São Bento, Largo do Cabeça, a Praça do Comércio, o Caes Dourado. Para peixe e fatos de gado e porco foram unicamente destinados ao campo em frente aos currais, no Rosarinho, ou Quinze Mistérios, a Praça de Guadalupe, a Praça de São Bento, o Largo de São Raimundo e a Rua das Pedreiras, em frente aos Arcos da Santa Bárbara.¹⁹

Por ter seu foco voltado para a década de 1930, esta pesquisa não desconsidera todo o contexto das primeiras décadas do século XX. Época que guardava inúmeras semelhanças com os últimos anos do século anterior, uma vez que acontecimentos como o fim da escravidão e o advento da República, não trouxeram grandes modificações para a vida cotidiana das pessoas pobres, que residiam em Salvador, já que a diferenciação social, agora, não se basearia na

¹⁸ CAMPOS, João da Silva. "Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia". *Anais do Arquivo público da Bahia* Vol. XXIX. Salvador: Imprensa Oficial, 1946, p. 289.

¹⁹ SOARES, Cecília M. "As Ganhadeiras: Mulheres e Resistência Negra em Salvador no século XIX" In: *Afro-Ásia*. Salvador: CEAO / EdUFBA, nº 17, 1996, p. 62.

condição de livre ou escravo, e sim em uma hierarquia racial, organizada a partir de elementos como a cor da tez.²⁰

As atividades desenvolvidas outrora por escravos foram assumidas por seus descendentes. Para enfatizar a semelhança entre as ocupações dessas pessoas, basta atentar para a continuidade da presença feminina no comércio ambulante de Salvador. Alberto Heráclito Ferreira Filho, tratando do cotidiano popular na primeira metade do século XX, informa que:

No comércio fixo de praças e calçadas, iremos encontrar as “Mamãe-bote”, denominação popular das pretas que vendiam comida na rua. Estas, por sua vez, estavam instaladas por toda parte. Na Baixinha, nas portas e interiores do Mercado Modelo, Santa Bárbara e Pompilito, à Baixa dos Sapateiros, nas imediações das fábricas de calçados do Bairro Comercial. Munidas de “bumba-meu-boi” (enormes panelas), fazendo uso de fogareiros improvisados “sobre trempe de tijolos”, preparavam “sarapatel, efó, caruru com arroz de viúva e molho da costa.”²¹

Tendo em vista a presença marcante dos pobres pelas ruas de Salvador, principalmente na região do centro daquela cidade, é possível questionar, como o povo-de-santo se apropriava desses espaços. A pergunta, obviamente, já pressupõe a presença de mães, filhos e pais-de-santo nessas localidades e o que importa, neste estudo, é entender os significados desses espaços para essas pessoas que estiveram em contato permanente com outros grupos de matrizes culturais africanas, que redesenhavam e se apossavam dos territórios do centro da cidade, de forma ímpar.

Diferentes manifestações culturais de matriz africana eram praticadas e vivenciadas por pessoas que circulavam nos mesmos espaços da cidade. Tratava-se de um grupo amplo de amigos e parentes, que integrava capoeiristas e sambistas, muitos deles, ativos freqüentadores dos candomblés, quando não eram integrantes efetivos do culto e que ostentavam cargos religiosos e honoríficos. No que se refere à capoeira, Oliveira pontua que as ruas do centro, notadamente as ruas da Misericórdia, do Colégio, do Saldanha, Taboão, Julião, Passo e Pilar,

²⁰ BACELAR, Jéferson. *A Hierarquia das Raças*. Negros e Brancos em Salvador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

²¹ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Salvador das Mulheres: condição feminina e cotidiano popular na Belle Époque Imperfeita*. Salvador: UFBA, dissertação de Mestrado, 1994, p. 43.

assim como os largos da Sé, o Terreiro de Jesus eram noticiadas como regiões de desordens, provocadas por capoeiristas, sendo que alguns deles residiam nestas imediações. Em relação ao samba de roda, Cruz chama a atenção para as formas de ocupação do Mercado Modelo que estava situado no bairro comercial:

Nos meses de Janeiro, por ocasião da festa da Conceição o Mercado se tornava então, o maior território de encontro de músicos, de todos os cantos da cidade. Era o seu grande festival, onde os versadores faziam duelos imprescindíveis para o exercício da criatividade, da improvisação, do vocabulário e do ritmo, esses valores iam configurando a personalidade artística dos músicos.²²

Quando aproximo as experiências de pessoas ligadas ao samba ou à capoeira, às vivências dos adeptos dos candomblés, não pretendo igualar a maneira como esses grupos sociais constituíram os espaços da cidade, mesmo porque as diferenças eram grandes. Se para a realização de uma roda de samba ou capoeira, um largo no centro da cidade seria o lugar ideal, o mesmo não se pode dizer das casas de culto afro-brasileiras, situadas em sua grande maioria, nos arrabaldes de Salvador.

Essas pessoas interagiam com as mais diversas práticas de matriz africana. Um exemplo disso foi o conflito que se deu entre o caboclo Eru e o capoeirista²³ Manoel Rozendo, em um candomblé, como informa o Diário da Bahia, de 1937:

Ontem o “Candomblé” ia no auge. Conforme o ritual, a cachaça é indispensável. Foi chegando gente. Os “santos” também chegavam. Entre as pessoas presentes achavam-se um individuo que de há muito conhecido na zona pelo nome de “Caboclo Eru”, devido ao nome do “irmão” que o acompanha e um outro Manoel chamado Rozendo. Entre o “Caboclo Eru” (o imortal) e o Rozendo havia uma velha questão. Ontem apareceu uma oportunidade para o acerto de conta. E escusado é dizer que a “branquinha” ajudou um pouco. “Ela” sempre ajuda o mal. Pois bem. Durante o “exercício religioso” os dois, desafetos se olhavam de esguelha. Terminando este, um pouco próximo ao “terreiro”, os homens se defrontaram. (...) O Manoel Rozendo saciou a sua sede

²² CRUZ, Alessandra. Op. Cit., p. 90.

²³ A informação de que Manoel Rozendo era capoeirista foi encontrada no seguinte texto: OLIVEIRA, Josivaldo Pires. *Pelas Ruas da Bahia*. Criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937) Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2004, p. 118.

concentrada. Espancou o “Caboclo Eru” (o da terra) à vontade. O outro “Caboclo” parece que abandonou o “aparelho”, na hora das pancadas. Por mais que procurássemos não nos foi possível cobrir “os valentes”.²⁴

O que se pretende enfatizar é que os adeptos do candomblé não viviam circunscritos às suas comunidades religiosas. Compartilhavam, igualmente, de outros espaços da cidade, atribuindo-lhes singulares significados, compreendidos a partir de sua concepção religiosa. Os adeptos do candomblé também eram vendedores, capoeiristas, quituteiras. A crença em orixás, voduns, inquices e caboclos não lhes impedia de participar de missas e festas religiosas, promovidas pela Igreja Católica ou de participarem de rodas de samba, denotando que, ao compartilharem desses espaços, a forma de praticá-los esteve sempre relacionada e marcada pelas suas crenças religiosas.

Cabe salientar que a formação de um território em que conviviam diversas expressões culturais de matriz africana, não era exclusividade de Salvador. No Rio de Janeiro, o bairro Osvaldo Cruz constitui-se um universo à parte, como constatou Muniz Sodré ao estabelecer relações entre o terreiro e a cidade:

Esse bairro era um reduto importante de formas culturais negras, sendo mesmo designado na época como a “roça” (termo baiano, sinônimo de terreiro de candomblé). Em quintais diversos, realizavam-se reuniões de jongo (...), caxambu (...) e rodas de samba. Além disso, havia as “mães-de-santo” e as “filhas-de-santo” festeiras (como Dona Martinha, africana de nascimento e madrinha da Portela), que promoviam encontros com sambistas.²⁵

Diante disso, é possível perceber que o centro de Salvador, reunia a função administrativa, política, econômica e cultural, agregando pessoas através de atividades diversas, que possuíam em comum a ligação com as tradições culturais de matriz africana, dentre as quais destaco os candomblés, o que não significa necessariamente, que naquela área houvesse muitos terreiros, ainda que fosse possível encontrar alguns nos distritos da Sé ou na Conceição da Praia.

Dentre as fontes consultadas sobre os candomblés, no século XX, foram poucas as referências a terreiros no centro da cidade. Ao contrário,

²⁴ “O batuque ia quente no Terreiro de Mãe Virginia” (21/08/1937) Jornal A Tarde.

²⁵ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989, p. 135.

freqüentemente os periódicos ofereciam informações como a seguinte, obtida no jornal “A Tarde” de 1923: “A feitiçaria perseguida algumas vezes nos centros mais movimentados da cidade, vai fugindo para arrabaldes e pontos mais afastados...”²⁶ Houve algumas exceções. Uma delas foi o pai-de-santo Bernardino que atuava no centro da cidade, como informa uma matéria de 1921, relato da invasão policial ao terreiro:

Tratava-se do "Capitão Bernardino" chefe de uma casa de feitiçaria que funcionava à Rua Carlos Gomes, onde, num certo dia o primeiro delegado auxiliar inesperadamente penetrou, dissolvendo a traquitana como centro de exploração e recolhendo ao xadrez os "crentes" mais exaltados.²⁷ (sic)

Com isso fica registrado que, apesar do centro da cidade não constituir em local adequado para a organização de terreiros, houve algumas casas de culto, na região. Isto, para não falar nos inúmeros ebós²⁸ que eram despachados no centro da cidade, assunto que abordarei mais adiante.

Depois desse passeio pelo centro de Salvador sigo em direção aos bairros nobres da cidade, começando pelo Corredor da Vitória, localizado nas imediações do Campo Grande, uma região que foi escolhida para as construções dos casarões, que por muito tempo, abrigaram a elite soteropolitana. Segundo Amado:

Estes sobrados enormes da Vitória parecem feitos propositadamente para a moradia dessas tristes recordações. Pois são imensos, cheios de quartos, salas, peças as mais diversas relembrando os tempos em que os escravos enchiam as sobras da casa, depois da cozinha. São moradias dessa época, para famílias grandes, parentela em visita, gente chegada dos engenhos de Santo Amaro, dos latifúndios do sertão.²⁹

Ilustrativo como as descrições de Jorge Amado a cerca do Corredor da Vitória e de seus habitantes, é o seguinte postal que retrata essa localidade em 1917:

²⁶ “A Polícia apprehende as bugigangas”. (02/10/1923) Jornal A Tarde.

²⁷ “Bruxaria não é espiritismo” (27.04.1921), Jornal A Tarde, p. 4.

²⁸ “Ebó – Oferenda ou sacrifício animal, feito a qualquer orixá, no sentido primitivo. Algumas vezes as oferendas são colocadas ao ar livre, para os orixás que aí têm “assentamento”, como Iroko.” In: CACCIATORE, Olga G. Op. Cit., p. 109.

²⁹ AMADO, Jorge. Op. Cit., p. 70.



30

Ao retratar a Vitória, o fotógrafo focalizou os belos casarões existentes no bairro. A imagem permite identificar que se tratava de um lugar bem servido, no que diz respeito aos equipamentos públicos; sua avenida era pavimentada, contava com uma linha de bonde, e também com energia elétrica nas casas e iluminação pública.

Três pessoas são identificadas no postal. Através de suas vestimentas e possíveis ocupações, permitem compreender que indivíduos de diferentes grupos sociais transitavam por ali. Ao lado direito da imagem, uma mulher se protege do sol com uma sombrinha. Suas roupas não podem ser descritas com segurança, arriscaria afirmar que ela usava um vestido longo, claro e luvas na mesma cor. Ao lado direito da imagem, vê-se um homem recostado na entrada de um dos casarões, que tinha no chão, à sua frente, um balaio, coberto com um pano. Seria um vendedor ambulante?

Ao lado esquerdo da fotografia, vê-se uma mulher, vestindo uma blusa e uma saia de cor clara. Nos ombros carrega um pano escuro e na cabeça, apoiada em uma rodilha, leva uma bacia. Sua vestimenta e a maneira como transporta os

³⁰ Retirada do Livro: VIANNA, Marisa. “... Vou pra Bahia”. Salvador: Bigraf, 2004, p. 243. Figura 306 Fonte: Coleção Ewald Hackler. Fotografia: Magasin Loureiro. Photo Lindemenn. Bahia, 1917. Fotografia. Entrada da Vitória – Bahia.

objetos na cabeça, remetem às mulheres que vendiam gêneros alimentícios de porta em porta, atividade comum na época. Poderia ser uma ganhadeira, ou uma doméstica que trabalhava em algum dos casarões.

Mais do que demonstrar uma região nobre de Salvador, o postal indica os espaços ocupados pelos indivíduos na cidade. Não é possível afirmar com segurança a ocupação da mulher que se encontra no lado esquerdo da imagem, ou do homem com o balaio, do lado direito. Mas, acredito que eles eram trabalhadores, diferente do que se pode afirmar em relação à senhorinha de vestido longo. A presença de pessoas como os supostos trabalhadores no Corredor da Vitória denotava que indivíduos de outros grupos sociais freqüentavam o bairro, significando-o de forma diferenciada, como local de trabalho, por exemplo.

A circulação de pessoas ligadas aos candomblés pelos diferentes espaços da cidade deve ter contribuído, sobremaneira, para que brancos/as de grande posição social interagissem com o candomblé, o que, segundo Amado, não era um fenômeno isolado. Observando os freqüentadores do Terreiro da Goméia, em São Caetano, ele afirma:

Sangue derramado também dos animais sacrificados nos “festejos” pagos generosamente pelos ricos. Não vos admireis. Aquêlê automóvel grã-fino, de noventa contos, que vedes, ao lado da casa de Joãozinho, trouxe a grã-fina alarmada com os amores adúlteros do espôso e que veio pedir ao pai-de-santo uma reza forte para afastar a mulher fatal. Aquela outra deseja um feitiço que prenda à sua beleza que já fenece o jovem amante enfatiado. Não penseis que o poder dos pais-de-santo se estenda sômente sôbre os mulatos desta cidade. Brancos ricos, grã-finos da Barra e da Graça, gente da Vitória e da Avenida Oceânica, palmilham os caminhos da Goméia, e os caminhos também difíceis dos outros candomblés em busca de feitiços, rezas e remédios, em busca de consôlo e esperança³¹.

Diante disso, importa demonstrar que um mesmo local podia ser vivenciado de diferentes formas pelos moradores da cidade. Um bairro residencial que poderia representar o status social adquirido por uma família, enquanto para outros, significaria o local de trabalho duro para conseguir o sustento dos filhos.

³¹ AMADO, Jorge. Op. Cit., p. 165.

Ao entrar em um casarão do Corredor da Vitória ou da Graça, uma faxineira, cozinheira ou lavadeira não deixava na soleira da porta suas crenças e práticas religiosas, sendo assim sua forma de ver a doença do filho da patroa ou de tirar suas dúvidas quanto a um relacionamento extraconjugal do patrão continuavam permeadas pela certeza da eficácia das ervas e da justeza dos búzios, se ela fosse ligada às tradições religiosas afro-brasileiras. Do mesmo modo, bairros pobres, que abrigavam terreiros, poderiam ficar lotado de ricos para apreciar os festejos de um candomblé, como assinalou Amado.

Acredito que notar pessoas pobres em bairros como a Vitória contribui para uma leitura de Salvador, que pretende ressaltar a atuação de indivíduos como praticantes dos vários espaços da cidade. A identificação dos personagens do postal ou dos “grã-finos” da Goméia, como advindos de grupos sociais diferentes, me leva a pensar que aqueles espaços eram lidos de maneira diferenciada pelos indivíduos que os freqüentavam.

Continuando o percurso pelos bairros nobres de Salvador, seguimos do Corredor da Vitória até a Barra, arrabalde muito admirado pelos soteropolitanos. O privilégio de residir nas mansões daquela área era para poucos. Tratava-se de um dos principais cartões postais da cidade, como indica um Guia Turístico de 1928:

É esse o arrabalde onde fica o Pharol e vários fortins, que são perfeitamente visíveis quando entrar a Barra, é um dos arrabaldes chics da Cidade, a maior parte das suas magníficas vivendas são na maioria asphaltadas e calçadas a parralepipedes. Nos últimos mezes do anno as suas praias balneares, são sempre muito freqüentadas pelos seus moradores e os que para ahi emigram para veraniar.³² (sic)

Para falar de lugares como a Barra não haveria fonte melhor que os guias turísticos. Neles as regiões nobres da cidade foram descritas com grande entusiasmo, por vezes, acompanhadas de fotografias. Como os guias atuais, eles também serviam para auxiliar e direcionar os visitantes em suas andanças pelas ruas de Salvador, trazendo informações relativas às principais ruas, sobre a distribuição das linhas de bonde, além de apresentarem uma cidade que poderia

³² SAMPAIO, Lauro (org.). *Indicador e Guia Prático da Cidade do Salvador-Bahia*. Salvador: Typografia Agostinho Barboza & Cia, 1928, p. 164.

ter sido, ou melhor, uma cidade como muitos gostariam que fosse. O sonho da cidade moderna, higiênica e urbanizada se concretizava nos recortes que foram realizados para que Salvador tivesse aquela conotação.

O público ao qual se destinavam os guias turísticos pode ser identificado nos anúncios encontrados no Indicador e Guia Prático da Cidade do Salvador, de 1928; eram anunciados artigos como os “Sapatos Clark”, chapéus de “Zenith da Mangueira”, a “Alfaiataria Villaça” e lojas como “A Galeria Lili” que vendia quadros.³³

Apesar dos guias turísticos enfatizarem a região mais nobre da cidade, é possível realizar uma outra leitura dessa fonte, atentando para os espaços ausentes. Ao focar uma Salvador com lindas paisagens naturais, muitas praças, igrejas e monumentos históricos, nenhuma referência foi feita aos bairros onde residia a população pobre da cidade. Desta forma, localidades como a Mata Escura, Estrada da Liberdade ou Cabrito, não constam no mapa da cidade, enquanto bairros, como a Graça, Vitória e Barra, foram apresentados como locais mais aprazíveis da cidade.

A maior parte dos moradores de Salvador não residia em mansões como aquelas do Corredor da Vitória e da Barra. Um dos principais problemas encontrados pelos pobres que tentavam sobreviver na capital baiana era a habitação. A despeito das péssimas características das moradias, o preço do aluguel consumia boa parte do orçamento doméstico, como descreve o jornalista do Diário da Bahia de agosto de 1930:

(...) E em nossa cidade, o pior de tudo é o aluguel da casa que maoo grado a crise que abala a nação inteira continua invariável, extorquidor da bolça do pobre. Muita gente que tem família grande e cujo ordenado não vae alem de quinhentos mil réis mensais, corta uma volta para pagar tresentos e tantos mil reais de aluguel da casa onde mora. Com o saldo pequeno, diminuto o pobre que paga uma casa de tal preço tem por força das circunstancias de passar fome com a família, e se tiver em casa um doente tem que deixá-lo morrer porque o dinheiro não chega para os remédios.³⁴ (sic)

³³ SAMPAIO, Lauro. Op. Cit., pp. 88, 110, 145, 113.

³⁴ “Asseio Ante-Hygienico” (04/08/1930). Diário da Bahia, p. 2.

As dificuldades de habitação na cidade eram mais acentuadas nas regiões centrais, onde o comércio se expandia em áreas que, em princípio foram destinadas à moradia, o que se verificou de forma bastante acentuada nos distritos da Conceição da Praia e do Pilar. Além disso, diversos imóveis foram interditados pelos poderes públicos devido aos surtos epidêmicos que alastravam a cidade, o que levou a população a procurar formas alternativas de habitação, como nos indica Rinaldo Leite, tratando das tentativas de modernização urbana,

Ocorreu, então, como modo de amenizar a situação dos inquilinos e meio de aumentar o lucro dos proprietários, uma subdivisão dos espaços alugados, que, alojando um maior número de pessoas em quartos repartidos, aumentava a densidade de moradores por prédio alugado. E alimentando um círculo vicioso, isso constituía uma ameaça para a saúde pública e dos indivíduos. Porém, a mais dura consequência resultante da reunião desse conjunto de coisas, que transformava a necessidade de habitação em um problema grave, foi a elevação do preço dos aluguéis³⁵.

Ao analisar as condições de habitação naquela Salvador, Mário Augusto da Silva Santos afirmou que casos de despejo eram comuns na cidade. Baseando-se na análise de Ações de Despejos desencadeadas entre 1890 a 1930, elencou entre os fatores mais freqüentes para intervenção judicial; os “estrágos causados ao imóvel, demolição ou reforma, aumento de preço da locação, falta de pagamento dos aluguéis”, com destaque para este último motivo.

O problema da moradia revela uma das questões enfrentadas pela população pobre de Salvador, entre essas pessoas situavam-se diversos adeptos dos *candomblés*, o que é um elemento importante para a compreensão do que era a cidade nas primeiras décadas do século XX. Uma das grandes concentrações de casas populares localizava-se na Estrada da Liberdade. A história da formação desse bairro é semelhante a diversos outros e teve início com o processo de modernização do centro da cidade, que não comportava o grande número de pobres que ali se concentravam. Nesta perspectiva, são importantes as

³⁵ LEITE, Rinaldo Cezar N. *E a Bahia Civiliza-se: Idéias de Civilização e Cenas de Anti-Civilidade em um Contexto de Remodelação Urbana. (1912-1916)* Dissertação de Mestrado em História: UFBA: Salvador, 1996, p. 31.

observações de Bartolomeu Mendes, que tratou da cultura negra, no bairro da Liberdade:

A Estrada da Liberdade, cujas áreas marginais (das mais próximas às mais distantes) a exemplo do Gengibirra e do Corta-Braço respectivamente, recebeu um fluxo espetacular de sem-tetos expulsos das antigas freguesias da cidade. Suas áreas ociosas, à espera dos benefícios da especulação imobiliária foram sendo invadidas, a princípio por famílias isoladas, não organizadas, que espontaneamente marcavam seus terrenos, construíam seus casebres e passavam a residir. Depois (a partir de 1946), em ondas coletivas, organizadas em movimentos populares, a região foi completamente invadida e ocupada.³⁶

A respeito desses bairros pobres da cidade não é fácil encontrar informações nos guias turísticos, contudo basta seguir as queixas e reclamações dos periódicos que emerge outra cidade, tornando possível, a compreensão das condições de vida de inúmeros soteropolitanos, dentre os quais, certamente, muitos pais, mães e filhos-de-santo.

Os principais problemas publicados nos jornais diziam respeito à precariedade dos equipamentos e serviços públicos. Como se pode constatar no trecho da seguinte matéria, publicada no Diário de Notícias, na primeira página, do dia 24 de março de 1931:

OS MORADORES DA ESTRADA DA LIBERDADE ESTÃO SEDENTOS

Os moradores da Estrada da Liberdade, há quase dois meses, estão se vendo na imminência de morrer de sede. As fontes do Estica e dos Frades, onde se ia abastecer toda a população daquele bairro, deixaram de pingar, seccaram completamente, de sorte que o supplicio lhes bateu à porta, para maior infelicidade sua, visto como outros males, queres sejam a falta de esgotos, a inexistência de iluminação e o estado das ruas sem calçamento, já são alli duramente suportados.³⁷ (sic)

E as queixas não paravam por aí. Faltava luz, o serviço de transporte através dos bondes era deficitário, o recolhimento do lixo não atendia a todas as

³⁶ MENDES, Bartolomeu de Jesus. *Constituição do Bairro da Liberdade: Cultura Negra em Salvador (1940-1970)* Mestrado Inter-Institucional em História Social. PUC: São Paulo, UCSAL, UNEB, UESC, 1999, p. 77.

³⁷ "Os moradores da estrada da liberdade estão sedentos" (24/03/1931) Jornal Diário de Notícias, p. 1.

localidades, entre outros problemas. Os jornais dedicavam espaço até mesmo para pequenos acidentes de trabalho, atropelamentos, choque de veículos e quedas, muitas quedas, principalmente aquelas que ocorriam pelas tentativas de “pongar”³⁸ nos bondes. Um transporte que gerava inúmeras queixas, principalmente em relação ao descumprimento dos horários e à lotação, e que também era o ambiente de trabalho para alguns soteropolitanos que tentavam ganhar a vida, como aponta o cronista Geraldo Leal:

Pongadores profissionais fantásticos foram os “queimadeiros”, fardados, com a cesta cheia de queimados, balas, chocolates e bombons de luxo, bem arrumada, com cerca de 20 centímetros de altura, protegida por uma correia de couro presa no ombro e segura pelo braço esquerdo. Eles “voavam” no espaço e com o braço direito, sem derrubar um queimado, iam vendendo seus produtos...³⁹

Ocupações como a dos pongadores surgiam na cidade num momento em que havia poucas oportunidades de emprego; naquele contexto o processo de industrialização era incipiente e um grande número de pessoas atuava no mercado informal. Salvador tinha um caráter extremamente comercial, por isso o abastecimento de alimentos básicos da dieta do baiano dependia do interior do Estado ou até mesmo de outras regiões. Estes alimentos passavam por um grande número de atravessadores, o que acarretava carestias, dificultando ainda mais a situação financeira de pessoas que residiam em bairros, a exemplo da Mata Escura, Cidade da Palha, Estrada da Liberdade ou Cabrito.⁴⁰

A precariedade em que viviam diversas pessoas repercutia na imprensa em matérias como a que criticava o aumento do preço do peixe, diante da proximidade da quaresma, como revela a inflamada nota publicada em março de 1932, pelo Diário da Bahia:

Entretanto, para que o infeliz não tenha repouso, ahi está a carestia do peixe, que se revende com infração ostensiva da respectiva tabella,

³⁸ Hábito de entrar ou sair do veículo quando ele ainda estava em movimento, que permitia as pessoas entrarem e saírem do bonde antes que fossem cobrados pela viagem.

³⁹ LEAL, Geraldo da Costa. *Perfis Urbanos da Bahia*. Os bondes, a demolição da Sé, o futebol e os galegos. Salvador: Gráfica Santa Helena, 2002, p. 48.

⁴⁰ SANTOS, Mário Augusto S. *República do Povo: Sobrevivência e Tensão*. Salvador: EdUFBA, 2001.

impossibilitando as classes desprotegidas a privar-se desse alimento. Privar-se, dizemos, porque até a miserável ‘petitinga’⁴¹ custa, um pequeno punhado, nada menos de dez mil réis.⁴² (sic)

Apesar da notícia, dá a impressão que a carestia do peixe era apenas uma fase, provocada pela grande procura. Entretanto, Mário Augusto da Santos Silva informa que o peixe era um produto de difícil acesso e explica as razões disso, em uma cidade marítima como Salvador:

Ela [a pesca] era feita em moldes primitivos e em pontos distantes das áreas de maior concentração populacional o sistema deficiente de distribuição do pescado pela cidade e a ação especuladora dos açambarcadores e atravessadores tornavam o peixe fresco um alimento vedado a grande maioria.⁴³

Com isso o único peixe que os pobres tinham acesso garantido era o bacalhau, apelidado, por este motivo de “peixe de pobre”. Esse não era o único alimento cujas oscilações de preço, dificultava a alimentação básica dos soteropolitanos de baixa renda. As altas no preço do pão foram tamanhas que, em 1932 houve a greve do pão, problema amplamente divulgado nos jornais. Uma questão tão séria que exigiu a intervenção do poder público municipal. Estampado na primeira página do Diário da Bahia de fevereiro daquele ano, lia-se a manchete: “Continua a greve do pão”, seguida da nota:

A cidade amanheceu hoje sem pão. Salvo algumas poucas padarias, que divergindo da grande maioria de suas congêneres forneciam pão ao preço de 1\$400 o kilo, as demais resolveram suprimir o fabrico do precioso alimento em virtude das razões por demais debatidas, já do domínio público. A atitude intransigente da prefeitura mantendo seus propósitos a favor da população que, em verdade, não deseja ver encarecido esse gênero de primeira necessidade levou a ultima instância, aos proprietários das padarias assumirem a attitude grevista que temos conhecimento...⁴⁴ (sic).

Ainda que os problemas financeiros atingissem de maneira mais grave os pobres, aqueles não seriam os melhores anos para os soteropolitanos em geral. A

⁴¹ “PETITINGA: Pequeno peixe de rio ou do mar.” In: FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Fronteira, 1971, p.1079.

⁴² “Vendagem do Peixe” (13/03/1932) *Jornal Diário da Bahia*, p. 2.

⁴³ SANTOS, Mário Augusto S. Op. Cit., p. 70.

⁴⁴ “Continua a greve do pão” (23/02/1932) *Jornal Diário da Bahia*, p. 1 e 5.

Bahia tinha como seu principal produto de exportação o açúcar, cujo comércio estava em franca decadência e já não lhe rendia bons lucros. O Cacau despontou como uma saída econômica no sul do Estado, o que continuava a favorecer Salvador, já que o desembarque do produto era realizado no porto da capital. No entanto, o capital gerado naquele momento não foi o suficiente para dinamizar a economia e gerar a acumulação necessária para o desenvolvimento industrial, como ocorreu em São Paulo, por exemplo.

A elite conservadora baiana que lutou enquanto pode para a manutenção do trabalho escravo, se viu derrotada com a Abolição. Como se não bastasse, em 1930 o Estado ficou mais uma vez em desvantagem, visto que ao tomar o poder, Vargas destituiu Julio Prestes e seu vice-presidente Vital Soares, que era baiano e governador do estado. Além disso, fracassaram as tentativas de embraquecimento da população, já que a Bahia não conseguiu atrair grandes levas de imigrantes estrangeiros, tal qual o sudeste do país. Sendo assim, a cidade continuou apinhada de negros, que espalhavam pela cidade seus modos de ver e viver no mundo. Práticas culturais e religiosas consideradas pela elite baiana como símbolos do primitivismo africano, sempre contrapostos aos ideais de modernidade, de inspiração parisiense.

Tendo em vista que o país a partir de 1930 passou a priorizar atividades econômicas que contemplavam o universo econômico da burguesia baiana, interessava a governantes, como Joaquim José Seabra, encampar o projeto de modernização da capital baiana, o que certamente ofereceria uma feição de modernidade à velha Salvador. O processo de urbanização de grandes cidades iniciado na capital francesa teve grande repercussão no Brasil, a começar pelo Rio de Janeiro e espalhou-se por diversos estados, obviamente adequando-se às peculiaridades e recursos locais. Para tanto, as modificações deveriam ocorrer em diversos setores que iam da administração pública ao recôndito dos lares:

A civilização correspondia a ter algumas preocupações sociais, a necessidade de uma ordem pública e social, ter a vida na cidade normatizada, distinguiu-se por gosto e práticas elegantes, realizar melhoramentos na paisagem e idealizações para as cidades e seus habitantes, visto que podiam relacionar-se ainda os aspectos da ordem econômica e política. E pragmaticamente falando, seria a intervenção na

paisagem física e estética da cidade (a remodelação urbana), a higienização dos espaços, a introdução de tecnologias modernas a regulamentação e organização da vida urbana, a modernização dos costumes, a aquisição de hábitos cultos, a prestação de assistência pública.⁴⁵

A historiografia recente tem enfatizado os custos sociais provocados por esse projeto de cidade, principalmente na cidade do Rio de Janeiro, onde isto se deu de maneira mais acentuada. Não é preciso ir tão longe para observar os efeitos dessa sanha de modernização; no Nordeste algumas capitais passaram por processos semelhantes. Além de Salvador, é possível acompanhar na bibliografia, as peculiaridades das tentativas de urbanização em cidades como Recife e Fortaleza.

Em Pernambuco, a capital também passava por diversas transformações a fim de atingir a sonhada civilização, contudo as medidas tomadas pelo poder público que atingiam o cotidiano dos pernambucanos, não passavam despercebidas a população que reagia com duras críticas às modificações que anunciavam os “novos tempos”. Edivania Silva apresentou a perspectiva dos moradores de Recife, em uma mídia que veiculava o modo de pensar da população: a literatura de folhetos. Dentre as fontes utilizadas pela pesquisadora chama atenção esse trecho de um poema de Leandro Gomes de Barros, bastante emblemático do contexto de 1911, quando foi escrito:⁴⁶

O atraso do Brazil
É esta desunião
Cinema jogo de bichos
Automoveis e balão
Esses Seguros de vida
E negocio apreensão
[...]
Há quem diga assim mesmo
Que o ceculo é civilisado
Eu para faser favor
Não fallo, fico calado
Elle tem luz como as noites

⁴⁵ LEITE, Rinaldo Cezar N. Op. Cit., p. 43.

⁴⁶ SILVA, Edivania Alexandre. “*O Mundo esta as avessas*”: Relações, tensões e enfrentamentos nos folhetos de Leandro Gomes de Barros. Recife (1900-1920). Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2007.

Sem lua em tempo turbado⁴⁷ (sic)

A crítica do poeta aos elementos considerados símbolos da modernidade enfatizaram as dificuldades que o projeto trazia para o cotidiano dos pernambucanos. Na capital cearense, o ideal de modernização da cidade esbarrava com o grande número de migrantes do interior do Estado, que fugiam da estiagem e ocupavam Fortaleza. Tratando dos campos de refugiados da seca, Kênia Rios informa que:

A cidade que queria ser moderna e civilizada estava sendo ocupada por um indesejado fluxo de transeuntes, uma assombrosa procissão trazendo a miséria em olhares e gestos. Homens e mulheres eram obrigados a pedir esmolas para garantir a sobrevivência. Rostos e corpos denunciavam a todo o instante a situação extrema em que se encontrava o Sertão. Cenas angustiantes, pouco a pouco, transformavam a cidade em palco de miséria e luxo, habitando estranhamente o mesmo cenário. Os grandes casarões tinham suas calçadas ocupadas por flagelados famintos.⁴⁸

Diante do exposto, fica evidente que o processo de urbanização vivenciado na Salvador das primeiras décadas do século XX, não era uma peculiaridade da capital baiana. Em todas as localidades citadas, os melhoramentos urbanos foram acompanhados de uma tentativa de modificação nos costumes dos moradores, o que provocou inúmeros embates. Se em Fortaleza o projeto de cidade moderna esbarrava na realidade imposta pelo flagelo da seca, em Salvador o grande desafio era “desafricanizar”⁴⁹ aquela cidade com grande número de negros, que impregnavam todos os cantos da velha capital, com suas experiências que lembravam um continente visto como sinônimo do atraso, e que por isso negava o ideal de civilização, na forma como ela era entendida pelos governantes, naquele momento.

⁴⁷ BARROS, Leandro Gomes de. “Casamento a prestação/ Testamento de Cancão de Fogo”. In: *Antologia Leandro Gomes de Barros* - 2. Tomo III. João Pessoa: Ministério da Educação e Cultura, Fundação Casa de Rui Barbosa, Universidade Federal da Paraíba, 1977. p. 136.

⁴⁸ RIOS, Kênia Sousa. *Campos de Concentração no Ceará*. Isolamento e poder na seca de 1932. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretária de Cultura e Desporto do Ceará, 2001, p. 29.

⁴⁹ Expressão utilizada pelo pesquisador Alberto Heráclito em FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. “Desafricanizar as ruas: Elites letradas, mulheres pobre e cultura popular em Salvador (1890-1937)” In: *Revista Afro-Ásia*: Salvador, 21-22 (1998-1999).

Foi nessa cidade que se encetou o combate às práticas religiosas afro-brasileiras.⁵⁰ A luta para acabar com os candomblés teve à frente a polícia e a imprensa baiana. Enquanto os policiais da Delegacia de Jogos e Costumes invadiam casas de cultos prendendo fiéis e sacerdotes, por seu turno, os jornais denunciavam os terreiros e prestavam conta a população das batidas ocorridas. A maneira como os candomblés eram apresentados pela imprensa pode ser exemplificada por esta matéria de 1929:

A Bahia, apesar de seu grau de cultura geral, é uma cidade cheia de “mucambos e candomblés” – o baixo espiritismo vae fazendo cada dia maior numero de victimas. Nenhuma cidade do Brasil possui tantos costumes reprováveis como a Bahia. (...) A policia de costumes deve organizar patrulhas afim de surpreender esses antros de perdição chamados “candomblé”, prendendo e processando todos quantos se dedicam a essa industria de exploração á ingenuidade e á ignorância das almas fracas. É preciso pôr um termo a essas praticas deponentes do nosso estado geral de cultura. A Bahia já não é um entreposto de escravos, como nos tempos coloniais. É uma das mais ricas capitães do paiz. Extinga-se nella, portanto, o feitichismo.⁵¹(sic)

Dentre as fontes consultadas a que mais atenção deu às atividades dos adeptos do candomblé foi o jornal, já que tinha o intuito de denunciá-los. Nos periódicos locais identifiquei diversas matérias relatando as contendas vivenciadas por aqueles indivíduos, indicando que suas práticas eram assunto de polícia. As notas que cobravam das autoridades locais, mais rigor no combate às religiões afro-brasileiras são partes significativas das reportagens pesquisadas⁵². Em 26 de maio de 1925, por exemplo, o jornal *A Noite* denunciava:

O grao de civilização há que felizmente attigimos, não comporta mais a pratica de uns tantos actos, próprios dos indivíduos totalmente

⁵⁰ É preciso salientar, que na Salvador da década de 30 ainda sobrevivia uma forma de encarar o negro e seus costumes herdeira das idéias gestadas pela Escola de Medicina, que propagou a inferioridade do negro, lhe dando ares de cientificidade. Vale lembrar ainda, que um dos representantes mais notáveis desse pensamento era o médico legista Nina Rodrigues, que atuou em Salvador, até 1906. Sobre isso ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁵¹ “Nas baixas esferas do feitichismo” (10/01/1929). *Jornal Diário da Bahia*.

⁵² Matérias com o mesmo teor podem ser encontradas no jornal *A Tarde* dos seguintes dias: 02/03/1923, 27/04/1921, 10/11/1925. No jornal *A Noite* de 26/03/1925, 28/04/1925, 30/04/1925, 20/06/1925, 23/03/1925. E no jornal *O Estado da Bahia* de 01/07/1939, 03/07/1935, 08/10/1935, 09/11/1936, 14/01/1937, 18/06/1937.

ignorantes.(...) Há tempos a policia desta capital, encetou contra tais exploradores uma seria e saneadora campanha, que produziu os melhores resultados. Faltou, porém, a persistência na perseguição e d'ali o incremento que agora esta tomando a feitiçaria, sob a falsa capa de espiritismo.⁵³ (sic)

No trecho supracitado, percebe-se, claramente, que o argumento usado para justificar a ação repressiva contra os candomblés, era pautado na idéia de modernização e desenvolvimento da capital baiana, onde não caberia a manutenção de hábitos relacionados ao passado escravista. Com base nisso, o jornal reclama uma atuação mais organizada da polícia no combate aos candomblés, sem deixar de fazer referência à estratégia freqüentemente utilizada por muitos terreiros para fugir da perseguição, qual seja o registro do candomblé como centro espírita, como bem constatou Julio Braga ao tratar das batidas policiais:

Há de julgar que o surgimento de grande número de Centros Espíritas, especialmente em épocas de maior perseguição aos candomblés, revela, de maneira bastante clara, a astúcia inventada e utilizada pelo negro para que sua religião escapasse ao cerco permanente que lhes faziam as autoridades policiais que respondiam pelos interesses e ideais das classes mais abastadas.⁵⁴

A estratégia de se fazer passar por centro espírita só ocorria porque o espiritismo Kardecista havia adquirido respeito na sociedade baiana e fazia-se de tudo para não ser confundido com o candomblé, como indicou a manchete “Feitiçaria não é espiritismo”, ou mesmo a constante referência às práticas religiosas afro-brasileiras como “baixo espiritismo”, o que sugere que havia um outro.

Em meio às matérias pesquisadas despontam em grande número aquelas que relatam expedições policiais vitoriosas, quando o resultado era, quase sempre, a prisão daqueles que participavam das celebrações religiosas e

⁵³ “No Reinado da Feitiçaria” (26/05/1925) Jornal A Noite.

⁵⁴ BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço*. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAQ/EdUFBA, 1995, p. 153.

apreensão do material de culto, como é possível perceber na matéria publicada pelo jornal A Tarde de 02/10/1923:⁵⁵

O delegado Gordilho autorizou, então, uma diligência que teve o melhor êxito. Manoel Doré, o perigoso feiticeiro, foi apanhado em flagrante, quando praticava a sua bruxaria para curar 5 mulheres que o haviam procurado. O espertalhão foi conduzido ao xilindró da 1ª delegacia e bem assim as suas clientes. Na casa do feiticeiro a polícia apreendeu uma infinidade de ganzás, um quadro da Mãe d' Água, capacetes, retratos de clientes, saiota vermelha e... uma palmatória!⁵⁶ (sic)

Outro exemplo da cobertura da imprensa às batidas policiais foi verificada na reportagem de 19 de abril de 1932, publicada pelo jornal A Tarde, que descreveu com detalhe as medidas tomadas pela polícia e a reação dos adeptos do candomblé:

Hontem á noite, o commisario Bastos Filho resolveu dar uma batida em toda zona do Lucaia, no Caminho do Rio Vermelho. As queixas dos moradores daquelle local contra a musica infernal dos "paes de santos" que por alli pululam, eram quase diárias. E a autoridade não perdeu tempo. Cercada a casa do conhecido candomblezeiro Virgilio Vieira, a polícia encontrou alli vários objectos do "rito". A mulher de Virgilio, a domestica Maria Emilia, vendo a autoridade caiu de "xilique" no chão. O "santo" se havia apoderado da mulherzinha, que, batendo uma vela no chão, disse em altas vozes: - "Há de acabar toda a raça"... Em vista disto, o commisario Bastos Filho deu voz de prisão aos feiticeiros, levando-os para a delegacia da 1ª circumscrição. Foram apprehendidas varias bugigangas, dentre as quaes a sereia. Foram apprehendidos também o cabelo de xangô, uma pedra com forma de coração, uma garrafa de mel de abelha, oito pratinhos de barro com farofia de azeite de dendê, açaças, peixe e efó, uma terrina com duas argollas de metal, uma cabaça com feijão, um collarinho, uma camisa de rendas com as iniciaes: M.J.O., e duas gaitas.⁵⁷ (sic)

Reportagens como esta oferecem elementos importantes para compreender a organização daquelas práticas religiosas afro-brasileiras ao elencar, por exemplo, os objetos de culto apreendidos. Outras matérias apresentaram relatos de rituais, como o que levou à prisão de dois homens,

⁵⁵ Esse tipo de reportagem totaliza a grande maioria das identificadas, como tais podem ser consultadas as matérias publicadas no Jornal A Tarde de 20/05/1920, 20/08/1928, 21/10/1923, 29/05/1923, entre outras.

⁵⁶ "A Prisão do "Pae de Santo" Doré" (02/10/1923) Jornal A Tarde.

⁵⁷ "Um 'candomblé' varejado. Entre os objectos apprehendidos uma camisa de rendas e duas gaitas" (19/04/1932). Jornal A Tarde.

divulgada no jornal “A Tarde” de 02 de agosto de 1936; eles foram pegos em flagrante quando realizavam a matança de um galo, parte importante da cerimônia dos cultos afro-brasileiros⁵⁸.

Apesar da intensa repressão contra os candomblés em Salvador, durante as primeiras décadas do século XX, surgiram diversas casas de candomblé e consolidaram-se os terreiros mais antigos, além da organização de grupos de capoeira e samba de roda. Em meio a um contexto tão dinâmico foi extremamente difícil limitar um recorte temporal para esta pesquisa. Entre o fim do século de XIX e a primeira metade do século XX diversos marcos estiveram direta ou indiretamente influenciando o modo de vida de pais, mães e filhos-de-santo de Salvador. Em 1888, com o fim da escravidão, a igualdade de direitos foi estabelecida legalmente. Um ano depois foi implementada a ordem republicana, ainda que isso tenha afetado pouco as condições de vida de milhares de negros daquela cidade. O estabelecimento do Código Penal criou no ano seguinte as bases legais para o combate às religiões afro-brasileiras, já que desde então os adeptos começaram a ser presos e condenados pelo crime de exercício ilegal da medicina. Durante as duas primeiras décadas do século XX, o combate ao candomblé passou a ser associado à idéia de higienização da cidade, com o intuito de expurgar práticas primitivas do seio da civilização nascente.

Esta pesquisa volta-se para a década de 1930, pelas ambigüidades identificadas nesse período. A repressão policial era uma continuidade de anos anteriores, contudo levantavam-se diversas vozes, principalmente do meio acadêmico, em defesa dos terreiros, que por sua vez se organizaram e desenvolveram diversos mecanismos necessários à sobrevivência, que podiam variar entre busca por apoio de políticos em troca de votos, registro na Delegacia de Jogos e Costumes, assim como a tentativa de se passar como sociedade espírita, ou através do enfrentamento: seja no campo mágico, ao despachar, por exemplo, ebós em frente a sede de jornais que criticavam pais e mães-de-santo, ou no campo jurídico, impetrando *habeas corpus* contra o fechamento de terreiros e apropriação de objetos de culto.

⁵⁸ “No Fundo da ‘macumba’ presos quando iam matar o gallo” (02/08/1933). Jornal A Tarde.

Na academia, depois dos primeiros passos dados por Nina Rodrigues e Manuel Querino, no final do século XIX, que na Bahia inauguraram o campo de estudos afro-brasileiros, surgiram intelectuais brasileiros como Artur Ramos, Edison Carneiro, Áydano do Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães. Vindos do exterior empenharam-se também nesta área Donald Pierson, Ruth Landes, Melville Herskovits e Franklin Frazier. Nos terreiros despontaram personalidades imortalizadas pela memória dos adeptos do candomblé, muitas das quais poderiam ser consideradas co-autoras de trabalhos acadêmicos acerca das religiões afro-brasileiras tamanha foi a contribuição que deram aos estudiosos, a exemplo de Martiniano Eliseu do Bonfim.

Algumas pessoas como Edison Carneiro não se limitaram às lides acadêmicas e ajudaram a dar grande visibilidade ao candomblé. Carneiro o fez por meio de artigos publicados no periódico O Estado da Bahia e pela organização do 2º Congresso Afro-Brasileiro que ocorreu em Salvador em 1937; além de ter prestado grande ajuda para a fundação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, eventos que deram publicidade positiva ao candomblé, até então só focalizado de maneira negativa pelos jornais, o que não foi suficiente para cessar a repressão ao povo-de-santo. Nos anos seguintes continuaram as batidas policiais nos terreiros, contudo iniciou-se um longo processo de positivação das práticas religiosas de matriz africana.

Não se deve esquecer que a década de 1930 ficou marcada na história do Brasil como um momento de grande esforço na tentativa de construção de uma identidade nacional, que tinha como base o mito das três raças, como desenhou Gilberto Freyre. Neste contexto houve uma intensa valorização da cultura afro-brasileira que seria a contribuição africana para a brasilidade, como exemplo disso o samba, a feijoada e o candomblé despontaram como símbolos nacionais, que trariam em seu bojo a idéia de democracia racial que se desejava propagar.

O momento de transição entre o tratamento das culturas afro-brasileiras, como caso de polícia e a sua utilização entre os símbolos de baianidade, ocorreu o princípio de um processo de folclorização desses elementos culturais, que mais tarde vieram a se tornar o cartão postal da Bahia.

Diante disso, havia uma intensa perseguição aos candomblés, mas por outro lado ocorria um significativo crescimento do número de terreiros, ao tempo em que os adeptos do candomblé também se organizavam para lutar pelos seus direitos de cultuar orixás, inquices, voduns e caboclos. Pessoas que estavam espalhadas pelos diversos cantos da cidade e impregnavam-na com suas formas de viver e crer.

1.2 O POVO-DE-SANTO

Para caminhar com o povo-de-santo pela cidade de Salvador, atentando para os significados que imprimiam aos espaços é imprescindível saber quem eram essas pessoas. Por isso, analisei os dados sobre clientes e adeptos do candomblé, encontrados principalmente em jornais, processos criminais e nos relatos etnográficos. Através dessas fontes, vieram à tona trechos da biografia de pessoas relacionadas às práticas religiosas afro-brasileiras.

Apresentarei inicialmente àqueles/as que foram citadas nas reportagens, levando em consideração que essas matérias foram produzidas em pleno contexto da repressão policial, e por isso tinham a intenção implícita de envolver os adeptos do candomblé em atividades reprováveis ou até mesmo criminosas. Com isso, não estou descartando a possibilidade de que, essas pessoas possam ter praticado atos realmente condenáveis, contudo, ao comparar a relação dos crimes alegados na imprensa, com aqueles que chegaram ao judiciário, percebe-se uma discrepância muito grande. Raramente encontrei documentos correspondentes na documentação criminal do Arquivo Público do Estado, o que denotaria que o crime foi levado ao judiciário. Ainda que se possa considerar a hipótese da perda de documentos, seria no mínimo estranho que, em meio à tantas denúncias envolvendo adeptos do candomblé em supostos crimes, poucas evidências ficassem registradas.

Por isso, além dos dados encontrados em jornais e processos criminais, também utilizei informações fornecidas por estudiosos que estiveram em contato com os membros de candomblés de Salvador, na década de 1930. Nessa fonte foi possível encontrar uma leitura mais positiva em relação às práticas religiosas afro-brasileiras, contudo, é preciso fazer uma ressalva. As observações dos intelectuais, em geral, voltaram-se para um pequeno número de terreiros por eles considerados tradicionais, enquanto a documentação policial tratava de um outro grupo de adeptos, que certamente não tinha “padrinho” na polícia ou entre advogados, jornalistas e intelectuais. Isso não significa que dentre os diversos sacerdotes acusados de crimes não houvesse mães e pais-de-santo

comprometidos com suas tradições. Por outro lado, o simples aval dos intelectuais, não invalidava a possibilidade da existência, naquelas casas eleitas de pessoas inescrupulosas.

Na fonte hemerográfica verificou-se relatos de algumas pessoas que denunciaram a ação de pais ou mães-de-santo à polícia, alegando que foram envolvidas em rituais afro-brasileiros contra a sua vontade. Foi o que afirmou Maria de Santana, moradora da Estrada Velha de São Caetano, que admitiu visitar de vez em quando o terreiro de Manuel Falefá, por curiosidade. Em setembro de 1947, a mesma disse que quando assistia a festa no terreiro ficou desacordada, e ao voltar a si percebeu que tinha a cabeça raspada⁵⁹. Além disso, ela teria ficado presa na camarinha⁶⁰, recebendo surras de cipó do referido pai-de-santo.⁶¹ Os dados apresentados por Maria indicam que ela passou pelo ritual de iniciação, provavelmente ao dançar no barracão o santo teria “embolado”, ou seja, manifestado em estado bruto, sem o devido treinamento. O que parece ter acontecido nos dias seguintes, como indica a raspagem dos cabelos. O estranho é que tudo tenha ocorrido sem a autorização da iaô.⁶²

As reportagens pesquisadas, em sua maioria, diziam respeito às tentativas de cura feitas por supostos pais ou mães-de-santo, que não teriam chegado aos resultados desejados. Em meio aos problemas encontrados para realizar a devida interpretação desses casos, houve uma grande dificuldade em saber se as pessoas citadas relacionavam-se efetivamente com práticas religiosas afro-brasileiras, ou eram apenas curandeiros. Os jornalistas utilizavam as

⁵⁹ “Raspar. Iniciar. ‘Fazer cabeça’. Catular. É feito pelo chefe do terreiro. Referindo-se à raspagem dos cabelos da iaô que começa a principal cerimônia iniciatória” In: CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977, p. 233.

⁶⁰ “Camarinha: Aposento ao qual as iniciandas ficam recolhidas durante os dias ou meses de aprendizado e realização de rituais de iniciação” In: CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 77.

⁶¹ “Foi buscar lâ... As proezas do “Pai-de-santo” Mane Falefal no terreiro da Formiga” (06/09/1947) Jornal A Tarde.

⁶² “Iaô – Obs.: O termo nagô é yawô. Iniciada. Termo que designa o noviço após a fase ritual da reclusão iniciatória. Em yorubá significa “esposa mais jovem”. A esposa mais jovem do grupo familiar; no candomblé, é o primeiro grau na hierarquia iniciática. Filha-de-santo em preceito, cumprindo os deveres e encargos do curso de iniciação ou recém-iniciada. (...) Pessoa iniciada no candomblé até completar o período de sete anos. In: BRAGA, Julio. (No prelo). *Dicionário de Etnologia Religiosa Afro-Brasileira*. No Prelo.

denominações pai e mãe-de-santo, de maneira imprecisa, uma vez que a dimensão da cura estava intrinsecamente relacionada às práticas religiosas afro-brasileiras. Alguns curandeiros utilizavam-se de rezas, ervas e outros elementos que compunha a medicina popular, sem recorrer aos deuses do panteão afro-brasileiro, ao tempo em que pais e mães-de-santo também realizavam tais procedimentos, invocando orixás, caboclos, inquices e voduns.

Um caso em que ficou a dúvida se os envolvidos faziam parte de um candomblé é o que levou à morte de Antonia Maria de Jesus, ocorrido na Vila de Serra Preta, interior da Bahia, em 1940. Por apresentar sinais de problemas mentais Antonia foi levada por seu pai à casa de Josina Maria de Jesus, identificada pelos jornais como mãe-de-santo. O tratamento de Antonia envolveu banho de vinho, defumação com enxofre, pimenta e incenso, uma surra de cansação e por fim, a vítima teria sido amarrada de cabeça para baixo no teto da casa, onde foi encontrada morta na manhã seguinte.⁶³ Tentei localizar em meio aos processos criminais do Arquivo Público do Estado da Bahia, informações sobre esse caso, mas nada foi encontrado. Diante disso, a única referência aos cultos afro-brasileiros foi a afirmação do jornalista.

Caso semelhante teria envolvido a filha de Odilon José de Oliveira, residente no largo da Cruz do Cosme. O pai procurou Marcolino José dos Santos, residente à ladeira de Santa Rita, n. 12, que seria pai-de-santo e lhe cobrou \$500 e, depois mais \$200, por um medicamento, para o tratamento de sua filha. Contudo, a mesma veio a falecer, o que levou à prisão do suposto sacerdote e a apreensão dos objetos de culto que aparecem na imagem a seguir, reproduzida do jornal, que era acompanhada da seguinte legenda: “Fotografia com Yhansan, Oxoce, Semanjá, princesa ayoká, Abaluaê, Oxalá e ‘Oxum’, Oxocio e ‘Poxin.’”⁶⁴ (sic) Nesse caso, além da legenda que apresentou os nomes de entidades do panteão afro-brasileiro, é possível identificar na foto, objetos que compunham a liturgia dos candomblés, como os colares de contas usados pelos adeptos e as

⁶³ “Surra de Cansaço para expulsar o diabo do corpo!” (07/06/1940). Jornal A Tarde.

⁶⁴ “Preso macumbeiro e todo o seu material de nigromancia”. (02/12/1942) Jornal A Tarde.

ferramentas de ferro que geralmente compõem peji⁶⁵ de Exu e Ogum, como é possível vislumbrar abaixo:



66

Em Salvador, na Estrada da Liberdade, em 1936, outra tentativa de cura acabou na delegacia. Desta vez foi a doméstica Mathilde de Sant'Anna, que era acometida periodicamente com ataques e quando um desses ocorreu, suas vizinhas chamaram Vavá, morador do mesmo bairro que teria fama de pai-de-santo e então, segundo a imprensa:

As visinhas pressurosas correram á casa do “pae de santo”, que não se fez de rogado e dirigiu-se para a residência de Mathilde. Esta estrebuchava desatinadamente. “Vavá” que é um “babalaô”, tendo em sua casa, todo mez um “candomblé”, desabusado e infernal, iniciou com alguns passes cabalísticos a sua tarefa de por fóra o “espírito”! Este estava uma féra, e não houve geito de pol-o fóra. Que fazer? O “pae de santo” não podia perder o prestígio deante das mulheres, que o rodeavam. Pelo que resolveu sahir do terreno dos passes e exorcismos. Pediu algumas brasas e, quando as trouxeram, collocou-as com furor na mão direita da paciente. Quando a carne começou a chiar, Mathilde deu um pulo, e poz-se bôa! Estava salva a reputação do “babalaô”, que sahiu da casa da domestica depois de abençoar todas as presentes, algumas quaes são “Yayô” e outras deveriam agora, por ocasião das

⁶⁵ “Peji. Altar dos orixás, onde ficam os símbolos, otás, fetiches, comidas etc. dos mesmos. Antigamente era uma espécie de mesa coberta, onde ficavam, visíveis, as imagens dos santos católicos para disfarce ante as perseguições policiais e, na parte de baixo, escondidos, os otás, vasilhas e etc. Esse tipo de peji ainda é encontrado em terreiros menos ricos, também no barracão de festas.” (...) In: CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 220.

⁶⁶ Fotografia publicada como ilustração da reportagem: “Preso macumbeiro e todo o seu material de nigromancia”. (02/12/1942) Jornal A Tarde.

festas dos “Dois-dois”, entrar para “a camarinha”. Mathilde, com a mão a arder, recebeu das vizinhas alguns curativos de água e sal.⁶⁷ (sic)

Nesse caso é possível perceber a falta de intimidade do repórter com a temática. No início da reportagem ele diz que Vavá é pai-de-santo, contudo o mesmo passa a ser chamado de babalaô,⁶⁸ ao longo da matéria. Além disso, há uma mistura entre termos de outras práticas religiosas como a referência ao exorcismo e aos passes cabalísticos.

Mais uma vez busquei nos documentos da polícia baiana, referências acerca do caso relatado e nada foi encontrado, o que dificultou qualquer afirmação a seu respeito. Em fevereiro de 1928 foi Florinda Dulce Ferreira que teve sua morte atribuída à ação de um pai-de-santo, supostamente após ingestão de uma bebida feita por um curandeiro. Embora anuncie que a polícia iria apurar o fato, nada sobre o caso foi divulgado posteriormente, e também não foi encontrado processo-crime que tivesse Florinda como vítima.⁶⁹

Dentre os crimes atribuídos aos adeptos do candomblé, consta a notícia de que Manoel da Natividade, conhecido entre o povo-de-santo como Neive Branca, celebrava casamentos em seu terreiro, tendo iniciado esse serviço religioso com a sua cerimônia de união. A façanha deste sacerdote, apresentado pelo jornalista como “celebre, nas rodas candomblezeiras”, é descrita a seguir:

Natividade não se contentou, porém, com esses benefícios todos. Achou que podia ir adiante. Doutrinar mais longe. Legislar... E legislou mesmo: - criou o “casamento espiritual”, com um cerimonial complicado, despesas gordas (o capítulo mais importante) e, no fim, a felicidade para os “nubentes”. A consequência tem sido boa para ele e péssima para mocinhas incautas, de paes superciosos, as quaes acreditam na historia, caem “como esposas” nos braços dos Romeus e acabarão, possivelmente, ao Deus dará. Natividade, para oferecer o exemplo, casou-se “espiritualmente”, outro dia. (...) E o casamento se fez, com todo o luxo, grande acompanhamento de automóveis, baile com “jazz-

⁶⁷ “Baixa Feitiçaria!” (07/10/1936) Jornal A Tarde.

⁶⁸ “Babalaô: Sacerdote de Ifá, o orixá da adivinhação. Era cargo de alta categoria, de importância essencial, independente de comunidades, sendo consultado pelos diversos candomblés. Usava para o jogo de Ifá (adivinhação), o opelé, os cocos de dendê ou os búzios. Com eles, de acordo com os odu (sinais-resposta) que saíam e as histórias a eles ligadas, determinava o orixá particular da pessoa e seu destino pessoal, ou respondia sobre o que o candomblé devia ou não fazer para ser bem sucedido. Houve poucos babalaôs no Brasil e atualmente não os há mais.” In: CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 60.

⁶⁹ “Um curandeiro em maus lençóis.” (03.02.1912.) Jornal A Tarde.

band”, champagne, etc. Do acto lavrou-se um termo (natividade já organizou o formulário) no qual assignaram pessoas respeitáveis (parece mentira!) que o não largaram enquanto não o viram recolher-se à alcova... nupcial! A cerimônia foi na Estrada de Rodagem. A Festa, na Estrada da Rainha, onde o “casal”, reside, cercado do prestígio dos iniciados, crentes, consulentes, acólitos, parasitas e apaniguados.⁷⁰ (sic)

A recriminação do ato pelo jornalista deixa claro que o candomblé não era por ele considerado uma religião, e que nesta condição poderia legitimar a união matrimonial. Por outro lado, percebe-se uma grande distância entre o mundo vivido pelo repórter e o ambiente em que residiam indivíduos como Natividade, no qual as pessoas de baixo poder aquisitivo dificilmente legalizavam suas uniões. Se estivesse ciente disso, o periodista saberia que num ambiente em que reinava as uniões oficiosas, um casamento como o citado era de encher os olhos de qualquer “mocinha incauta”.

As desconfianças em relação à forma como a imprensa relatava os crimes que envolviam pessoas ligadas aos cultos afro-brasileiros, se justificam, não somente pela grande campanha que esses jornais realizavam contra aos terreiros, mas também pelas reportagens identificadas em que mesmo cientes da inocência dos sacerdotes envolvidos, percebe-se uma tentativa de incriminá-los. Isso se verifica claramente nos títulos das matérias que apareciam com letras maiores e destacadas do texto. É o caso da reportagem de 02 de setembro de 1933, publicada pelo jornal A Tarde, com a seguinte manchete que diz: “FOI BUSCAR REMÉDIO E MORREU – A curandeira passou um grande susto.” Uma rápida olhada neste título e já se imaginava mais um caso de curandeirismo que deu errado. Entretanto, a matéria relata que Cosme Pereira da Guia, morador da cidade de Entre Rios estava muito doente e caminhou alguns quilômetros até o Riacho da Gula para encontrar uma curandeira. Chegou exausto e depois de tomar um copo de água, ele morreu, e teve o corpo enterrado nas proximidades da casa, pela curandeira. Ficou comprovado que Cosme morreu de tuberculose, o que demonstra que não houve interferência alguma da curandeira, a despeito da manchete.⁷¹

⁷⁰ “Casamentos Espirituais”. (04/05/1939) Jornal A Tarde.

⁷¹ “Foi buscar remédio e morreu”. (08/09/1933) Jornal A Tarde.

Em meio a tantos casos alardeados pela imprensa e sem referência na documentação jurídica, identifiquei um processo criminal de homicídio cuja vítima foi Antonio Clemente Ferreira, em 1933. Este caso foi localizado, graças a repercussão que ganhou na imprensa, que noticiou da seguinte maneira:

Na rua da Matança, aos Barreiros, nas primeiras horas da noite do dia 19 deste mês, da qual foi vítima o pobre octogenário Antonio Clemente Ferreira, que faleceu no Serviço de Soccoros de Urgência em consequência de queimaduras do 1º e 2º graus pelo rosto, produzidas por brazas. O auctor dessa perversidade foi o feiticeiro Antonio Pedreira, auxiliado pelo individuo Pedro Baptista dos Santos.⁷² (sic)

A queixa contra Antonio Bispo da Silva e Pedro Baptista dos Santos foi formalizada pela filha de Antonio Clemente, que contou às autoridades policiais que seu pai sofreu um ataque de “congestão” e que após dias de internamento retornou para casa, mas como ele continuava “apalermado, falando mal, motivo a que uma vizinha de nome Leonidia dissesse [que] estava elle sendo perseguido por espíritos” (sic). Diante disso, Pedro foi indicado para cuidar do caso. Para tanto, “pediu brazas e passou o defumador no pai da respondente, e quando esta voltou o encontrou sentado, digo deitado com o rosto todo queimado”.⁷³

Os depoimentos dos acusados no caso de Antonio Clemente são bastante semelhantes; a única diferença é que um atribuiu ao outro a ação com o defumador que teve como consequência as queimaduras no rosto da vítima. Antonio descreveu as folhas utilizadas para tentar arrancar o espírito do corpo da vítima: “continha espinho cherozo, guiné, capim de caboclo, incenso, pedaços de chifre, e enxofre”. No processo, consta ainda o exame cadavérico do Instituto Nina Rodrigues, o Serviço Médico Legal do Estado que informou: “Pelo exame que veem de proceder estão os peritos autorizados a concluir que a morte de Antonio Clemente Ferreira, resultou de nefrite aguda consequente de queimaduras do 1º e 2º graus...”⁷⁴

A leitura desse inquérito evidencia a ocorrência de um crime contra Clemente, ainda que sua autoria não tenha sido esclarecida. Algumas

⁷² A Victima da “macumba”. (28/08/1933) Jornal Estado da Bahia

⁷³ Inquérito Policial de Homicídio. Réus: Antonio Bispo da Silva e Pedro Baptista dos Santos.

⁷⁴ Idem

testemunhas imputaram a culpa a Antonio e outros a Pedro, contudo as versões coincidem nos demais aspectos. A única dúvida que resta é quanto à relação dos acusados com as religiões afro-brasileiras, uma vez que eles são chamados de pais-de-santo, mas também de curandeiros e feiticeiros. Não há referência a uma casa de candomblé, e se ela existisse o mais provável seria que a tentativa de cura ocorresse lá, e não na casa do cliente. Por outro lado, os envolvidos relataram que o fato foi presenciado por diversas pessoas. Seriam filhos-de-santo? O processo não dá conta dessas questões.

Em meio às matérias dos jornais de 1940 encontrava-se a notícia de que José Barreto Fonseca foi preso em Conceição de Feira, após extorquir dinheiro de diversos adeptos do candomblé, ao se apresentar como Advogado e Delegado Fiscal da União Africana Brasileira, como informa a matéria ele

... convocou todos os curandeiros da zona para uma entrevista coletiva. A reunião foi solene. José Barreto Fonseca assumiu a Presidência da sessão e prometeu-lhes o livre exercício da profissão, o direito de usar placa na porta dos seus consultórios, a organização dos mesmos em sindicato, de modo que pudessem trabalhar sem sustos e sob as garantias dos poderes competentes. Fez uma coleta de dinheiro para o início, vendeu ao curandeiro Arlindo Guimarães dos Santos, a cinqüenta mil réis, o título de Fiscal Distrital dos Curandeiros, e por mais cinqüenta mil réis prometeu conseguir para João Soares da Rocha, uma carteira de reservista, para facilitar a sindicalização do mesmo.⁷⁵

Nesse caso tratava-se de um velho conhecido da polícia, tentando tirar proveito da campanha contra os candomblés. Em uma consulta na base de dados, do Arquivo Público do Estado pude verificar que José foi preso pelo menos quatro vezes, já que ali constavam quatro processos de *habeas corpus* movidos em períodos distintos, sempre por crime de estelionato, como indica esta correspondência do delegado, ao advogado de José, em 13 de abril de 1940:

Tenho a honra de informar a V. Excia. que José Barreto Fonseca já se acha em liberdade e se encontrava detido nesta Secretaria à disposição do Exmo, Sr. Dr. Secretário de Segurança Pública em virtude de ter sido remetido para esta Capital pelo Delegado Regional do Recôncavo que instaurou inquérito contra o mesmo por crime de estelionato, em que é

⁷⁵ “Até a sindicalização os curandeiros teriam direito” (22/06/1940) Jornal A Tarde.

reincidente, tendo requerido ao Juízo da Comarca, prisão preventiva contra o mesmo.⁷⁶

A leitura dos processos que envolveram José Barreto indicou que ele percorreu diversas cidades, dizendo-se advogado, contudo os inquéritos analisados não esclareceram se José extorquiu dinheiro de outros sacerdotes, apresentando-se como presidente da União Africana, como fez em Conceição de Feira. Quando foi preso um ano depois em Camaçari, região metropolitana de Salvador, o processo referiu-se apenas ao fato de que em Mata de São João ele teria passado por advogado, recolhendo dinheiro de diversos clientes e fugindo, sendo preso em seguida.

As notícias divulgadas nos periódicos oferecem poucos detalhes sobre os casos relatados acima, que em geral apareciam apenas em um único dia nos jornais. Ainda assim é interessante elencar essas matérias, a fim de demonstrar como essas denúncias eram constantes na imprensa. Uma exceção, foi um caso que permaneceu por alguns dias na pauta de notícias. Tratava-se de um episódio ocorrido em 1933, na Ilha de Itaparica. Em 18 de dezembro de 1933, o jornal O Estado da Bahia divulgou, com uma impressionante riqueza de detalhes a tragédia que ocorreu em Itaparica. Segundo o periódico, a doméstica Maria da Conceição sofria de problemas estomacais e por isso foi conduzida por sua irmã ao candomblé de Maria da Paz. Esta, por sua vez, com o intuito de tratar da cliente teria seguido os seguintes procedimentos:

... em primeiro lugar deu-lhe uma grossa surra de ortiga por todo o corpo, até que o mesmo ficou completamente empoliado. (...) Após esse curativo a vítima foi levada para a casa da curandeira, que entrou de rijo na obra. Espírito duro de sahir, disse a bruxa, que de facão em punho começou a retalhar o corpo da infeliz, que se contorcia de dores. Não satisfeita ainda, com o resultado colocou braza accessa na bocca da paciente e lhe queimou todo o corpo. Por ultimo como remédio salvador collocou em certa cavidade natural da paciente grande quantidade de rapé, misturado com ortiga, até que a paciente vertesse sangue⁷⁷. (sic)

⁷⁶ Processo – Crime Hábeas-Corpus, contra José Barreto Fonseca, 1940, p.3.

⁷⁷ “Uma tragédia na macumba” (18/12/1933). Jornal O Estado da Bahia.

Tendo em vista a crueldade do fato relatado pelo jornal, busquei exaustivamente, o processo criminal que lhe fizesse referência, mas sem sucesso. Como persistia a dúvida sobre o caráter fantasioso ou exagerado da matéria, busquei outros periódicos para me assegurar da verossimilhança do ocorrido. No jornal A Tarde, a notícia só foi veiculada no dia 27 de dezembro, da seguinte forma:

A roceira Maria Fileta da Conceição, que soffre das faculdades mentaes, foi levada á presença da feiticeira Maria da Paz. Esta, depois de examinar a rapariga, declarou que Maria Fileta estava com o “sujo”. Era preciso um defumador de folhas de matto e uma surra de cansanção para que o “demo” saísse do seu corpo. A “obrigação” foi logo iniciada, com o auxilio de Maria da Conceição, Maria do Carmo Silva e Manoel Candido, que, fazendo de anjo Miguel, postou-se com uma espada em punho, ao meio da sala a fazer orações. Maria da Conceição, encarregada de expurgar o “inimigo” do corpo da infeliz, apanhou uma touceira de cansanção e espancou-a barbaramente. A pobre roceira, com o corpo todo empolado, sentindo dores horríveis, perdeu os sentidos indo cair sobre uma vazilha cheia de brasas, queimando o rosto.⁷⁸ (sic)

A leitura da notícia do mesmo fato, em dois periódicos diferentes, revela algumas contradições. A primeira diz respeito ao nome da vítima que na versão do jornal A Tarde foi denominada “Maria Fileta”, o que talvez fosse um apelido acrescido ao nome pelo repórter, uma vez que, dentre os inúmeros processos do Arquivo Público não encontrei ninguém com este nome ou algo semelhante. A ocupação dela também apresentou variações nos dois relatos: em um ela apareceu como doméstica e no outro como “roceira”. Também variou a motivação que lhe levou ao terreiro, entre dores estomacais e problemas mentais. Contudo, permaneceram em ambos os discursos, ainda que por caminhos diferentes, as mesmas agressões: queimaduras por brasas e agressão física, utilizando plantas que causam ardor em contato com a pele como a urtiga⁷⁹ ou a cansanção.⁸⁰

⁷⁸ “Surraram a infeliz para lhe tirar o diabo do corpo” (27/12/1933). Jornal A tarde.

⁷⁹ Nos terreiros de candomblé Jêje-nagôs a urtiga pode receber denominações variadas a depender do tipo um dos exemplos é Ewé Kanan: cujo nome científico é *Cnidoscolus urens* (L.) Arth., *Euphorbiaceae*, que são atribuídas aos orixás Exu e Xangô. Ela também é chamada de cansanção-de-leite ou urtiga branca “Seu emprego medicinal está relacionado as inflamações em geral, sendo as raízes a parte empregada; estas podem ser encontradas a venda nos mercados, frescas ou secas. (...) Outrossim, a planta é devorada pelos filhos de Xangô em transe, o que também representa, segundo nossa informante, uma espécie de teste

Ao divulgar a notícia sobre o acontecido a Maria da Conceição, o “Estado da Bahia” afirmou que todos os adeptos do candomblé de Maria da Paz não teriam sido presos, “pois lhe foi facilitada a fuga por uma autoridade local que se diz pertencer a muamba.”⁸¹ Diante disso, em 21 de dezembro, o Sr. Francisco Tavares, que tinha substituído o sub-delegado da região, teve uma carta sua publicada no mesmo jornal. Tudo indicava que ele pegou a carapuça frente às indiretas que o periódico havia publicado anteriormente, o que ofereceu mais elementos para compreender o ocorrido, segundo ele:

Em outubro p.p. [próximo passado] achava-me no exercício de sub-delegado, tendo proibido a sessão da referida Maria da Paz. Dias depois, recebia eu, vários pedidos para consentir no seu funcionamento; diante de tantos pedidos, procurei satisfazê-los, com a condição de primeiramente a polícia verificar se se tratava de candomblé ou outra espécie de sessão. Assim o fazendo, compareci por diversas vezes sem constatar, entretanto, o emprego de remédios.⁸² (sic)

A partir deste relato do suplente do sub-delegado de Itaparica é possível perceber que Maria da Paz não era uma mãe-de-santo desconhecida na região. Segundo Tavares, no momento em que sua casa foi fechada, houve diversos pedidos para que ela fosse reaberta, certamente vindos de pessoas importantes da localidade. Deve-se ressaltar, também, que a visita feita pela autoridade policial à casa da mãe-de-santo chegou apenas à conclusão de que não havia “o emprego de remédios”, o que lhe impossibilitava de enquadrar a sacerdotisa no crime de exercício ilegal da medicina. Ademais, se o “padrinho” da mãe-de-santo não foi o Sr. Tavares ela deve ter encontrado outro, pois busquei no Arquivo Público do Estado, a partir do nome de todos os citados, enfrentando a dificuldade de que os envolvidos tinham nomes muito comuns à época, como Maria da

pra verificar se de fato o fiel se encontra em transe.” In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *Folhas Sagradas*. As plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros. Recife: Editora UFPE, 1997, p. 145.

⁸⁰ Nos terreiros de candomblé Jêje-nagôs o cansanção ou a urtiga-de-folha grande, cujo nome científico é *Laportea aestuans* (L.) Chew, são dedicadas aos orixás Exu e Ogum. “Èsisi: folha ‘quente’, utilizada para preparar *atín* (pó) em trabalhos com Exu, e usada sobre os assentamentos de Ogum, excita este orixá quando o mesmo está muito calmo.” In: BARROS, José Flávio P. e NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìsà*. Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 139.

⁸¹ “Uma tragédia na macumba” Jornal O Estado da Bahia, 18/12/1933.

⁸² “A Victima da Macumba” (21/12/1933). Jornal O Estado da Bahia.

Conceição, Maria do Carmo e Maria da Paz, sem encontrar vestígio algum de processo judicial para o referido caso, apesar de toda a repercussão que ele teve na imprensa.

Em outros casos, apesar de não ter havido grande repercussão nos periódicos locais, foram gerados inquéritos policiais contra adeptos do candomblé, por motivos relacionados à suas crenças. Poucas fontes como estas foram localizadas em relação à cidade de Salvador, no período em questão. Felizmente tive acesso ao processo do julgamento de Nelson José do Nascimento, acusado de praticar curandeirismo e falsa medicina, em 1939.

Nelson residia no distrito de Mares, região da península de Itapagipe. À época do julgamento estava desempregado, mas anteriormente vendia comidas que ele mesmo preparava, no Mercado Modelo, centro da cidade. O processo iniciou com recolhimento dos objetos de culto na casa do acusado, seguido de um interrogatório em que Nelson confirmou que era pai-de-santo e beneficiava pessoas estranhas por meio de pagamentos. Perguntado sobre como ajudava, disse: “Que doentes e feridos que procuravam o respondente a fim de se tratarem; que os benefícios da seita, praticado pelo respondente, era por intermédio de banhos”.⁸³

A confirmação pelo acusado de que era pai-de-santo deve ter pesado no processo, contudo os objetos recolhidos em sua residência já o denunciavam. Dentre o material apreendido pela polícia destaco imagens de diversos santos católicos; um livro de assentamentos, uma bacia e doze pratos de louça, um alguidar de barro com um caqueiro cheio de azeite de dendê, cinco búzios do mar, quatro bonecas de pano: duas vestidas de noiva, uma de soldado e a última de luto; doze tranças de cabelo de mulher; um livro com orações escritas e duas outras pequenas cadernetas. Infelizmente as cadernetas e o livro de assentamento apreendido não foram encontrados junto ao processo.

Quando foi interrogado sobre a utilização dos objetos apreendidos Nelson apresentou elementos importantes sobre suas experiências no mundo sagrado. As

⁸³ Processo Criminal contra Nelson José do Nascimento Auto de Perguntas, p. 10. Para análise desse mesmo processo em uma perspectiva analítica diferenciada ver: BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço*. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAO / EdUFBA, 1995.

questões direcionadas ao acusado me levam a crer que alguns objetos foram mais comprometedores que outros, pelo menos é o que indica perguntas seguintes:

Perguntado: porque o respondente tinha bonecas de pano vestidas de noiva, de luto e de soldado? Respondeu: que as referidas bonecas foram levadas para trabalhos que não foram executados pelo respondente, que era para resolver casamentos atrapalhados. Perguntado: Se as bonecas referidas na pergunta acima, servia para feitiçaria; desencaminhamento de senhoras casadas, morte de pessoas e outros males? Respondeu: que servem, porem não nas mãos do respondente, que delas se serviu, como já disse antes.⁸⁴ (sic)

A resposta negativa do acusado, não invalida a possibilidade de utilização das bonecas de pano como prática de feitiçaria, ainda que Nelson tenha dito que não o fazia. Além disso, as questões elaboradas pelos policiais denotam uma certa crença na possibilidade de objetos como as bonecas terem o poder de interferir na vida de outrem; de desorganizar a vida pessoal de alguém, ou até mesmo levar a morte. Crença que é evidenciada na resposta do pai-de-santo: “que servem, porem não nas mãos do respondente”, ou seja, era possível imbuir as bonecas de tais poderes, mas ele nega que o fizesse.

Durante o interrogatório além de reconhecer que os objetos apreendidos lhes pertenciam, Nelson foi questionado a respeito dos usos que lhes atribuía:

Perguntado: qual a significação dos potesinhos com água, comidas, pipocas etc? Respondeu: que são para os santos, sendo que as pipocas são para o “Pae da Bexiga” (São Lazaro). Perguntado: para que serve o sino que foi apreendido em sua casa? Respondeu: que para quando tiver os pedidos, tocá-lo, chamando os santos. (...) Perguntado: para que servem os buzos e a pólvora encontrados em sua casa? Respondeu: que os buzos o respondente não sabe para que serve, porem que a pólvora serve para, queimando-a, afugentar os males de dentro de casa.⁸⁵ (sic)

A partir das respostas que Nelson ofereceu é possível entender melhor os objetos que foram levados para a delegacia e porque estes lhe comprometeram. Tudo indica que “potesinhos” referidos eram Quartinhas: “Vasilhas de barro, de determinada forma (estreitas na base, aumentando em um bojo, terminando em

⁸⁴Processo Criminal contra Nelson José do Nascimento Auto de Perguntas, p. 10

⁸⁵Idem

um bocal largo e alto), onde são colocados, no peji, os líquidos para os orixás.”⁸⁶ Restam dúvidas se a relação estabelecida entre o “Pae da Bexiga” - que seria Omolu – e São Lázaro teria sido uma alusão do pai-de-santo, ou uma tentativa de explicação do que foi dito por parte do escrivão, uma vez que a informação apareceu entre parênteses.

O “sino”, que segundo Nelson servia “para chamar os santos” era provavelmente um adjá: “Pequena sineta de metal, com uma, duas, até três e quatro campânulas com badalo, usada para diversas cerimônias privadas ou públicas, de candomblé e umbanda.”⁸⁷ Apesar de ter respondido coerentemente a todas as questões que foram dirigidas, Nelson informou que não sabia qual a utilidade dos búzios, talvez por acreditar que as práticas de adivinhação - função destinada aos búzios nos candomblés - fossem lhe incriminar ainda mais.

As testemunhas ouvidas confirmam que Nelson era muito procurado em sua residência e que “ouviram dizer” que este era pai-de-santo. No final do processo, provavelmente devido à interferência de um advogado, Nelson negou a condição de sacerdote do candomblé e alegou que os objetos apreendidos em sua casa pertenciam a uma avó falecida. Contudo, já era tarde. Ele foi condenado e fugiu para evitar a prisão. Tendo a leitura tão negativa que as fontes referidas até o momento fizeram dos adeptos do candomblé, tratarei a seguir, de um dos textos que apresentam outra perspectiva sobre quem era o povo-de-santo que residia em Salvador, na década de 1930.

O povo-de-santo na “Cidade das Mulheres”

Assim como foi preciso explicitar as intencionalidades e contextos em que foram produzidas as fontes hemerográficas e judiciais, faz-se necessário, também, oferecer detalhes sobre o contexto que envolvia os estudiosos que trataram dos adeptos do candomblé, assim como tratar das suas perspectivas interpretativas e da forma como se relacionavam com os pais, mães e filhos-de-santo. Dentre os livros de cunho etnográfico, escritos na década de 1930 “A Cidade das Mulheres”

⁸⁶ CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 229.

⁸⁷ Id. Ibidem., p. 37.

da antropóloga americana Ruth Landes é o que oferece mais detalhes sobre as experiências do povo-de-santo, por isso será utilizado mais freqüentemente como fonte, numa tentativa de apresentar uma leitura diferenciada dos adeptos do candomblé, tratados unicamente como réus, nas reportagens e inquéritos policiais.

Ruth Landes chegou a capital baiana em 1938, interessada nas relações raciais entre brancos e negros na Bahia, mas logo mudou o seu foco de estudo e se concentrou na situação das mulheres, nos cultos afro-brasileiros. Com um estilo de escrita inovador ela fugiu das tabelas e estatísticas comuns, para apresentação dos dados resultantes de pesquisa dos cientistas sociais da época. Em “A Cidade das Mulheres” desenrolou uma narrativa em primeira pessoa que contava desde as expectativas da autora, ainda nos EUA, até a sua expulsão da Bahia, pela polícia política.

“The City of Womem” foi publicado pela primeira vez em 1947, nos EUA; somente em 1967 teve a sua versão traduzida, divulgada no Brasil, que foi acrescida dos artigos: “Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina” e “O Culto Fetichista no Brasil”. Apesar da grande repercussão no meio intelectual somente em 2002 o livro ganhou uma segunda edição, assumida pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Apesar do título em “A Cidade das Mulheres”, Salvador aparece apenas como palco para o desenvolvimento da tese de que haveria um matriarcado nos candomblés. Teoria levantada diante do grande número de mulheres encontradas nos terreiros, e principalmente pela autoridade exercida por essas mulheres, no âmbito religioso, o que para ela se chocava com a sociedade patriarcal baiana. Além disso, Landes foi a primeira estudiosa a tentar explicar a presença marcante de homossexuais masculinos nos terreiros baianos. Como afirmou Peter Fry, os seus questionamentos lhe colocaram na linha de frente das disputas com o *establishment* da antropologia brasileira:

Ruth Landes tocou em pelo menos três feridas antropológicas da época; o *status* das mulheres na sociedade brasileira, o lugar da África na

interpretação da “cultura negra” no Novo Mundo e a relação entre homossexualidade masculina e religiosidade afro-brasileira⁸⁸.

Dentre os críticos mais ferozes de Landes estiveram Artur Ramos e Melville Herskovits. Ramos se posicionou contra as explicações fornecidas pela pesquisadora para a predominância de homossexuais nos terreiros, enquanto Herskovits teria se incomodado com a pouca recorrência de Landes a África, para explicar as dinâmicas do candomblé no Brasil. Em meio a esses conflitos Ruth Landes teve Edison Carneiro como um aliado que lhe apresentou o mundo dos candomblés, abrindo a porta de muitos terreiros e colocando-a em contato com pais e mães-de-santo. Também foi Carneiro o responsável pela revisão e pelas notas da versão de “A Cidade das Mulheres” para o português.

Guiada por Edison Carneiro, Landes percorreu os mesmos terreiros estudados por outros intelectuais, como Nina Rodrigues, Artur Ramos, com exceção de sua visita a um candomblé de caboclo. A pesquisadora teve contato com diversas sacerdotisas, tendo assistido a algumas cerimônias públicas no Terreiro do Gantois e Engenho Velho. Por isso, seu livro apresenta diversos detalhes do cotidiano do povo-de-santo, que variam desde o tipo de mobília das casas, e até mesmo o cardápio de um dia comum, na casa de um filho-de-santo.

Dentre os méritos do livro de Ruth Landes destaca-se o grande número de pessoas ligadas ao candomblé, tratadas em seu texto. Além de creditar aos seus informantes os dados apresentados, ela apresentou informações acerca de personalidades dos candomblés da Bahia, o que muito contribuiu para traçar um perfil dos adeptos do candomblé. Dentre os ilustres membros do candomblé contemplados no trabalho de Landes, teve grande destaque o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, que foi entrevistado por ela em sua residência, no Caminho Novo, no centro de Salvador.

Apesar de ter prestado informação a estudiosos como Nina Rodrigues e Edison Carneiro, pouco ficou registrado sobre Martiniano, por isso a grande

⁸⁸ FRY, Peter. “Apresentação” In: LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. 2ª ed rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 24.

importância do relato de Landes sobre ele.⁸⁹ Acerca da atuação de Martiniano como informante de Nina Rodrigues, a autora faz a seguinte afirmação: “Os cientistas procuravam-no às vezes para obter informações e o seu nome se notabilizou entre eles graças ao maior cientista social, o dr. Nina Rodrigues.”⁹⁰ Invertendo essa assertiva é possível dizer, também, que os estudos de Nina não teriam tamanha notoriedade, sem a riqueza dos detalhes fornecidas por Martiniano, que salvo melhor juízo não é citado pelo autor em seu texto mais completo, sobre a temática afro-brasileira: “Animismo Fetichista do Negro Baiano”.

Quando foi entrevistado por Ruth Landes, Martiniano tinha 80 anos e residia com a sua companheira Mathilde e o afilhado Carlinhos. Segundo Landes, o babalaô nasceu no Brasil durante a escravidão, mas teve a sua alforria comprada pelos pais que o enviaram para Lagos, na África Ocidental, onde viveu por 14 anos. Na época que conheceu a pesquisadora americana, Martiniano já era uma “instituição na Bahia”, segundo ela. Com a postura de sábio babalão atuou ao lado de Mãe Aninha, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá por quem tinham grande apreço, até a morte dela em 1938.

Ao falar das religiões afro-brasileiras de sua época, Martiniano tinha uma postura bastante saudosista. Para ele as práticas de matriz africana não eram realizadas com o afincamento de outrora, por isso dirigia ácidas críticas às sacerdotisas:

Nem mesmo visito os terreiros, desde de que d. Aninha, descanse me paz!, se foi. Considero-a a última das grandes mães. Ela realmente procurava estudar a nossa antiga religião e restabelecê-la na sua pureza africana. Ensinei-lhe muita coisa e ela chegou a visitar a Nigéria. Minha mãe também era uma grande mãe e eu ainda sacrifico aos seus deuses. O templo de Aninha era dedicado a Xangô, dr. Édison⁹¹, o senhor se lembra, o senhor escreveu sobre isso nos jornais. Sinto saudades dela agora. Acho que toda a Bahia sente. Não faço questão de pisar em nenhum dos outros templos, mesmo que me convidem. Nenhum deles faz as coisas corretamente, como ela fazia. Não acredito que saibam falar com os deuses e trazê-los para dançar com eles nos terreiros dos

⁸⁹ Sobre Martiniano Eliseu do Bonfim ver: BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço*. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAO / EdUFBA, 1995. Particularmente o segundo capítulo.

⁹⁰ LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. 2ª ed rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 61.

⁹¹ Refere-se a Edison Carneiro que estava presente no local.

templos. Acho que muitos deles estão fingindo, especialmente a tal Sabina!⁹²

O trecho acima aparece no texto de Landes como uma transcrição da fala de Martiniano. Trata-se de trecho emblemático ao indicar o entendimento que ele tinha, da forma como a religião deveria ser praticada garantindo a chamada “pureza africana”. Não é só o pensamento do velho babalaô que vem à tona com essa afirmação, já que ele teve grande influência a cerca do pensamento de intelectuais que escreviam sobre o candomblé da época, ainda que, para aqueles estudiosos, Martiniano não passasse de alguém que informava dados. Quando Nina Rodrigues, posteriormente Edison Carneiro, distinguiu as tradições nagôs, graças a sua “pureza”, por exemplo, enxergo ali, um pouco da forma do babalaô Martiniano ver o mundo dos candomblés.

Além disso, vale lembrar a organização da liga dos cultos que era presidida por Martiniano e tinha como objetivo disciplinar a atuação dos pais e mães-de-santo. Era uma tentativa de normatização, que certamente seguiria os padrões considerados puros, por ele. Ainda hoje existem as Federações do Culto Afro-Brasileiro, que assumiram a função de registrar os terreiros, como fazia a antiga Delegacia de Jogos e Costumes. Eles emitem registros para as casas, desde que sejam atendidos os critérios por elas estabelecidos, e tentam regulamentar a realização das cerimônias, além de arbitram acerca de assuntos como os ebós nas vias públicas, entre outras questões. Obviamente, existe um conflito entre a Federação e as casas ditas “clandestinas”, mas por outro lado os grandes terreiros que não têm registro oficial não são incomodados pelos fiscais.⁹³

Voltemos a falar de Martiniano que fora um dos guardiões dos segredos religiosos afro-brasileiros. Sabedor do grande valor dos seus conhecimentos no mundo mágico dos candomblés ele acertadamente negociava o que podia ser dito aos estudiosos, que se beneficiavam academicamente, mas também do ponto de

⁹² LANDES, Ruth. Op. Cit., p. 66.

⁹³ Essas questões atuais, envolvendo as Federações do Culto Afro foram verificadas pessoalmente em contato com diversos sacerdotes e sacerdotisas, na cidade de Feira de Santana. Fui por vezes confundida com fiscais da federação, ao chegar em determinados terreiros. Tive oportunidade de conversar com pais e mães-de-santo filiados, outros não, com fiscais da Federação e com o presidente da instituição na cidade.

vista financeiro, uma vez que obtinham bolsas de estudo para pesquisar os candomblés, para não falar nas publicações posteriores que não rendiam dividendos para os informante. Sobre essa negociação Landes afirma:

Mas, quanto mais eu queria apreender, menos podia extrair dele, pois, pelas regras da sua lógica, tudo se tornava sem preço se eu o desejava. O dinheiro, pagamento a vista, tinha amaciado satisfatoriamente as nossas relações, mas havia ocasiões em que eu não falava em pagar, pois queria ver como ele agia. Ele se fechava como um caramujo ou ficava irritado, embora já nos conhecêssemos havia meses e Carlinho e Matilde já se tivessem acostumado e expandissem comigo.⁹⁴

Diante dessas palavras de Ruth Landes fica claro que Martiniano atribuía grande valor aos seus saberes e não lhes transmitia sem obter algum ganho. Um dos motivos para uma atitude tão fechada de Martiniano era que naqueles tempos a Polícia de Costumes fazia apreensões com a justificativa de combater a feitiçaria ou prática de falsa medicina, Landes e Edison Carneiro tinham certeza que Martiniano praticava magia, mas não conseguiram arrancar essa informação do astuto babalaô. Que, provavelmente, tinha uma forma diferente de interpretar suas práticas religiosas.

Outra figura notória dos candomblés descrita por Ruth Landes foi Mãe Menininha do Gantois, que posteriormente tornou-se uma das mais famosas mães-de-santo da Bahia. Seu nome era Escolástica Maria de Nazaré. Landes teve pouco contato com ela, por conta de um desentendimento entre a sacerdotisa e Edison Carneiro (guia da pesquisadora pelos candomblés).

Landes procurou Menininha em sua residência e assim descreve a visão que teve dela: “Estava sentada na penumbrosa entrada da casa, com um xale preto enrolado na cabeça e no peito, a despeito do calor, com um tabuleiro de doces num pequeno suporte perto dela.”⁹⁵ Em contato com Menininha, Landes pode perceber como era atribulado o dia-a-dia de uma mãe-de-santo como ela. A esse respeito a sacerdotisa afirmou: “- Não tenho um minuto pra mim! Sou

⁹⁴ LANDES, Ruth. Op. Cit., p. 269.

⁹⁵ Id. Ibidem., p. 123.

escrava da minha gente, duzentas pessoas que dependem inteiramente de mim! Imagine! – Deu de ombros, mas não parecia realmente perturbada.”⁹⁶

Tão atual quanto a reclamação acima, vindo de uma mãe-de-santo é a forma como essas pessoas lidavam, e ainda lidam com o tempo, alheio a correria dos pesquisadores; observação feita por Landes depois de levar um chá de cadeira de Menininha:

Durante a minha permanência na Bahia pasmava-me a liberdade que as mães tomavam com o tempo. Menininha não voltou à sala aquele dia – como soube, subsequente, sempre se atrasava, sempre demorava. Era um privilegio da sua posição, aceito como natural numa terra de aristocracia e escravidão.⁹⁷

Acredito que não se tratava apenas de um choque sobre concepções diferenciadas do tempo. As pessoas em questão tinham visões de vida completamente diferentes, e talvez, para Landes, a mãe-de-santo devesse dar grande importância a sua presença ali, ou Martiniano devesse se sentir honrado em lhe prestar informações. Para aquelas pessoas-de-santo, Landes era apenas mais uma interessada em seus segredos; portanto, eles é que estavam prestando-lhe um grande serviço, ao abrir a porta de suas residências para a ela.

Ruth Landes também visitou o terreiro de candomblé de caboclo de Mãe Sabina, a despeito da forma como eram vista a sua prática religiosa pelo sacerdotes nagôs, o que se verifica na seguinte afirmação de Edison Carneiro:

Caboclo refere-se aos índios do Brasil e esses cultos veneram espíritos indígenas que acrescentaram ao rol das divindades africanas. Segundo os altos padrões da tradição ioruba, os caboclos são blasfemos porque são ignorantes indisciplinados, porque inventaram novos deuses à vontade e porque admitem homens aos mistérios... pessoalmente, acho que a música deles até bonita e alegre! Você verá que as cerimônias ioruba são muito solenes.⁹⁸

É ainda Edison Carneiro, que ao desfazer da postura de Mãe Sabina acaba traçando o perfil de como eram, ou deveriam ser, as tradicionais mães-de-santo de Salvador:

⁹⁶ Id. Ibidem., p. 127.

⁹⁷ LANDES, Ruth. Op. Cit., p. 128.

⁹⁸ Id. Ibidem, p. 77.

- Bem olhe pra ela. Diriam, em primeiro lugar, que passa ferro nos cabelos. Nenhum santo de verdade desce numa cabeça que tenha sido tocada pelo calor. Depois, tem jeito de branca. Não lhe parece limpa, brilhante e moderna, como saída de fábrica? Como pode alguém saber que é mãe? Olhe que linhas esbeltas! — Estava divertido e talvez um pouco insultado. — A mulher africana deve ser gorducha, deve parecer acolhedora, como quem carrega crianças e gosta de homens. É por isso que é mãe! Mas Sabina... Bom, eles achariam que era fútil e doidivanas!⁹⁹

Na perspectiva apontada por Carneiro, não bastava ser uma sacerdotisa, era preciso parecer uma! Nesse sentido, ele evocou diversos elementos que deveriam compor aquela imagem, desde a silhueta até os cabelos. Cabelos que geravam muita polêmica na época, quando se dizia que: “Nenhum santo de verdade desce numa cabeça que tenha sido tocada pelo calor”. Uma assertiva que se adequou aos novos tempos, caso contrário não teríamos mais candomblés ou teriam falido os inúmeros salões de beleza da cidade, que sobrevivem à custa de escovas e chapinhas.

Voltemos a Mãe Sabina que expressou da seguinte maneira a sua fé, conforme um trecho de Ruth Landes:

- A Senhora deve saber essas coisas. Este templo é protegido por Jesus e Oxalá e pertence ao Bom Jesus da Lapa. É uma casa dos espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos ioruba ou Congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns são espíritos de índios mortos há centenas de anos. Salvamos¹⁰⁰ primeiro os deuses ioruba nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos os caboclos, porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e portanto são agora os nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem.¹⁰¹

Felizmente os olhos de Landes não se voltaram apenas para as sacerdotisas. Algumas filhas-de-santo também chamaram a atenção da antropóloga que deixou registros de suas vivências. No candomblé do Engenho Velho, Landes conheceu Luzia, descrita da seguinte maneira:

⁹⁹ LANDES, Ruth. Op. Cit., p. 213.

¹⁰⁰ Salvar sinônimo de cumprimentar.

¹⁰¹ LANDES, Ruth. Op. Cit., p. 232

Uma mulher enorme e impressionante que era a segunda na direção do templo. Tinha um ar de cansaço ao falar com as mulheres, estendendo-lhes a mão com grande indiferença, para o beijo de saudação. Cada um delas pedia: - A bênção, minha mãe? — Deus lhe abençoe, minha filha — concedia, numa voz profunda, rouca, nem de homem nem de mulher, mas de sibila. Movia-se e falava com lentidão, majestosamente (...). A pele era preta que o rebordo dos olhos e o interior da boca pareciam o coral, por contraste. O cabelo, uma verdadeira carapinha de negro, tornara-se quase branco, tão branco que as vezes fazia sua pele preta parecer cinzenta.¹⁰²

O que mais chama atenção nessa descrição de Luzia é que ainda que ela não fosse a autoridade máxima daquele terreiro, seu biótipo, assim como a gestualidade descrita, assemelha-se bastante com o tipo ideal indicado por Edison Carneiro, quando cobrava uma postura de Mãe Sabina.

Landes também esteve atenta para a história de vida de Luzia. Anteriormente ela teria trabalhado no Mercado de Santa Bárbara, vendia carne em uma gamela, atividade realizada por diversas mulheres-de-santo, e àquela ocasião tinha comprado uma vendinha onde comercializava adornos e objetos para o culto afro-brasileiro. No momento em que conheceu a antropóloga estava de luto pela morte do marido.

Foi ainda no Engenho Velho que Ruth Landes foi apresentada à Totônia, cuja trajetória destoava daquela que seguiu a maioria das mulheres ligadas aos cultos afro-brasileiros.

Seu nome verdadeiro é Antônia e foi a tia que a criou que lhe deu o apelido. Essa tia era a mãe do Engenho Velho e tinha a esperança de treinar Totônia para sucedê-la. Mas a menina vinha de outro ambiente. Os pais eram mulatos respeitáveis que se opunham à vida do candomblé, e não lhe permitiam completar o noviciado como sacerdotisa. Mas a tia estava decidida e era sabido que transmitiria a chefia à sobrinha. De repente a tia morreu, Totônia estava inteiramente despreparada e continuava sobre pressão da família.¹⁰³

A solução encontrada para resolver o problema de sucessão no Engenho Velho foi entregar o cargo de sacerdotisa a filha-de-santo mais velha da casa: Mãe

¹⁰² LANDES, Ruth. Op. Cit., p. 83-4.

¹⁰³ Id. Ibidem, p. 87.

Maximiana, sendo assim Totônia passou a condição de uma, entre outras, possíveis sucessoras.

Uma personagem do mundo dos candomblés que mereceu grande atenção de Landes foi Zezé. Ela era casada com um funcionário da Faculdade de Medicina: Manoel. O grande dilema da vida de Zezé era se dividir entre o marido e as obrigações rituais no terreiro, uma vez que Manoel com ciúmes, não a queria dançando nas cerimônias públicas, nem dormindo no templo.

A convivência de Ruth Landes com tantas mulheres de personalidades marcantes, de certa forma explica o desenvolvimento da polêmica tese de que havia um matriarcado nos candomblés. Mesmo assim, alguns homens também foram lembrados, como o já citado Martiniano Eliseu do Bonfim, e o seu primo Felipe Xangô de Ouro, a quem Landes visitou e assim descreveu:

... Felipe, que era estivador, acabava de regressar do trabalho. Trabalhador e assíduo, mantinha uma linda casa para a mulher, Vitória, moça e bonita, e para os filhos gêmeos dela, de 4 anos, que não eram filhos dele. A casa era como as outras da rua, estreita e comprida, de reboco cor-de-rosa, coberta de telhas de barro queimado que reverberavam ao sol. Os móveis, que pareciam novos, eram do estilo frágil e pouco cômodos encontrados nas casas dos operários que podiam adquiri-los.¹⁰⁴

As descrições oferecidas por Ruth Landes do cotidiano do povo-de-santo, registrando aspectos da biografia de pessoas ligadas aos terreiros, possibilita a observação das experiências vivenciadas pelos adeptos do candomblé por outro ângulo. Eram trabalhadores, vendedoras ambulantes, lavadeiras e pessoas da classe média e da elite baiana que se dedicavam ao culto de orixás, voduns, inquices e caboclos, por isso, seu texto se constitui em fonte fundamental para o estudo dos candomblés, na década de 1930, já que nele pais, mães e filhos-de-santo aparecem como protagonistas da trama que se desenrolava nos terreiros.

¹⁰⁴ LANDES, Ruth. Op. Cit., p. 105.

1.3 PELOS TERREIROS DA CIDADE

Antes de adentrar nos diversos terreiros que ocupavam a Salvador da década de 1930, faz-se necessário um rápido histórico sobre as primeiras organizações religiosas de matriz africana, que se teve notícia na Bahia, fugindo das perspectivas lineares que atribuem a uma ou outra casa-de-santo, a responsabilidade pela fundação do candomblé na cidade.

A partir das indicações de uma fonte do século XVIII, João José Reis apresenta alguns elementos que compunham um culto de matriz africana. Em “Magia Jêje na Bahia: A Invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785” o autor utiliza o termo encontrado nas fontes para denominar o culto aos deuses africanos: “calundu”. Nesse caso, tratava-se de uma organização religiosa que funcionava na cidade de Cachoeira, situada no Recôncavo Baiano, que era a segunda maior cidade do Estado, em termos populacionais, naquele momento. Tratava-se de uma localidade com grande número de engenhos de cana-de-açúcar, além de concentrar grande parte da produção de fumo, tendo ainda um porto que possibilitava o acesso a Salvador.

Através da análise dos objetos rituais descritos, principalmente pelas testemunhas do processo, Reis chega a seguinte conclusão:

Por mais imprecisas que sejam essas descrições, elas confirmam que a casa de Sebastião tinha características essenciais de um centro cerimonial, que não se tratava da morada de um isolado curandeiro, mas um espaço onde desenrolava-se um conjunto de práticas religiosas de tradição africana. Aqui, ao contrário do que [Luis] Mott encontrou em Minas Gerais em meados do século XVIII e também [Laura de] Mello e Souza em várias partes do Brasil colonial, não vemos traços de “sincretismo” com elementos católicos. Os objetos descritos são alguns dos elementos ainda hoje usados para diversos fins nos candomblés baianos: ervas, búzios, dinheiro, aguardente.¹⁰⁵

No artigo: “Nas Malhas do Poder Escravista: a invasão do candomblé do Accú” João José Reis discute questões importantes a partir de um documento de 1829, escrito pelo Juiz de Paz da freguesia de Nossa Senhora de Brotas, em

¹⁰⁵ REIS, João José. “Magia Jêje na Bahia: A Invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira, 1785” *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 8, nº 16, março/agosto, 1988, p. 73-4.

Salvador, Antonio Gomes de Abreu Guimarães. O texto se baseia, principalmente, em explicações acerca da invasão de um suposto candomblé que teria sido ordenada por Antonio Guimarães. Justificativas que se fizeram necessárias diante da queixa feita pelo africano liberto Joaquim Baptista ao visconde de Camamú sobre a referida invasão e apropriação de dinheiro e alguns objetos que se encontravam no local. O que me chama atenção é que em momento algum o referido documento (que foi disponibilizado na íntegra em anexo ao artigo) refere-se àquela reunião de negros usando o termo candomblé, como faz o historiador. O texto do juiz traz a seguinte descrição do ritual encontrado:

Quando o dito Comandante com os demais camaradas e oficiais de quartirão chegaram ao Sítio indicado do Accú, e morada do Suplicante, acharam três pretos, porque os outros fugiram, imensas pretas, e por mais desgraça muitas crioulas naturais do País. Em cima de uma mesa toda preparada, um Boneco todo guarnecido de fitas, búzios e, uma cuia grande da Costa cheia de Búzios, e algum dinheiro de cobre misturado das esmolos, tocando tambaques, e cuias guarnecidas de búzios, dançando umas [mulheres], e outras em um quarto dormindo, ou fazendo que dormiam.¹⁰⁶

No trecho citado do documento que relatava a invasão e prisão dos envolvidos no culto, encontra-se a descrição de objetos que remetem ao local de culto a deuses afro-brasileiros. A designação candomblé atribuída por Reis para a organização religiosa de matriz africana identificada, explica-se pelo complexo processo que levou a transformação dos calundus comuns, no século XVIII, aos candomblés que teriam surgido no século XIX, afirmação que é sustentada, entre outros indícios, pela localização do termo candomblé que encontrado pela primeira vez em 1826, como indicou Nicolau Parés.¹⁰⁷

Os documentos que tratam de organizações religiosas, de matriz africana, nos séculos XVIII e XIX revelam que a organização dos candomblés na Bahia se deu de forma processual. É necessário admitir a importância de terreiros de candomblé bastante antigos, como o candomblé do Engenho Velho, que tem grande notoriedade, não somente pelo tempo de existência, mas também por ter

¹⁰⁶ REIS, João José. e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito*. A Resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 128.

¹⁰⁷ PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé*. História e ritual da nação jêje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2006, 118.

originado, através de cisões, os candomblés do Gantois e do Axé Opô Afonjá. Ao afirmar isso, não descarto a possibilidade, bastante plausível de que, ao mesmo tempo, ou até anterior à organização do Engenho Velho houvesse outras casas se constituindo. Mais importante do que identificar qual a casa de candomblé mais antiga de Salvador é entender que as diversas nações se organizaram durante os séculos XVIII e XIX, de forma que em meados do século XX a cidade já contava com representantes bem estruturados, de diversas nações. É o que indica Edison Carneiro:

Os candomblés mais importantes são os de nação Kêto e, entre estes, os do Engenho Velho, do Opô Afonjá (da falecida Aninha, atualmente sobre a direção de Senhora), do Gantois (Menininha), do Alakêto (Dionísia) e do Ôgunjá (Procópio). (...) Entre os gêges, avultam os do Bôgún (Emiliana), de Manuel Menêz e de Manuel Falefá (...) Entre os de ijêxá, o de Eduardo Mangabeira, no X.P.T.O. Entre os de Angola, o da falecida Maria Neném e do Tumba Junçara (Ciriáco). Entre os Congo, o do Bate-Fôlha (do falecido Bernardino, agora sob a chefia de Paizinho). Entre os de caboclo, o Ódé Tayôcê (Otávio), o de Sabina, o de Areia da Cruz do Cosme (Miúda). Há somente um candomblé muçurumim (male), a Seita Africana Potentiosa da Bahia, de Pedro Manuel do Espírito Santo, na Estrada da Liberdade.¹⁰⁸

Diante disso, é preciso compreender as relações que se estabeleciam entre esses candomblés e a cidade, ou seja, como o espaço do terreiro interagia com os demais pontos de Salvador. Assim como a importância atribuída pelos adeptos ao espaço onde ocorriam as cerimônias públicas e privadas: o terreiro de candomblé, a roça, territórios que tinha significados especiais para os membros da comunidade religiosa afro-brasileira.

Diversos símbolos e rituais marcavam a relação dos adeptos dos orixás, caboclos, inquices e voduns, com o terreiro de candomblé. Um exemplo disto era o ritual de consagração realizado em um lugar para que este se transformasse no espaço sagrado. Nascimento descreveu parte da sacralização que era realizada antes da instalação de um terreiro, destacando especialmente a entronização do Exu, guardião da porteira principal de acesso:

¹⁰⁸ CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu do Estado e Secretaria de Educação e Saúde da Bahia, 1948, p. 28.

Escolhido o local para a implantação do terreiro, segundo aquiescência do orixá, a pedra fundamental é lançada com a implantação do Exu, ou do templo a quem é dedicado o terreiro, limite entre o de “dentro” e o de “fora” é de máxima importância no Terreiro, evidenciando o sentido da apropriação do território sagrado. Como diz o povo-de-santo: “Pra dentro da porteira é uma coisa, para fora, outra”.¹⁰⁹

Além do ritual de implantação de Exu no espaço do terreiro, outras providências eram tomadas no sentido de explicitar a sacralidade do território, o que certamente variava dependendo da nação a que o candomblé pertencia. Atualmente, com o intuito de estabelecer uma diferenciação entre o espaço do sagrado e o seu entorno, os terreiros apresentavam alguns sinais diacríticos como uma bandeira branca hasteada no ponto mais alto possível da casa, ou em alguns casos, na entrada principal, ainda que não fosse o ponto mais alto. Ela apresentava-se como demarcadora de território significando a presença do sagrado (...) Ela tem o poder de falar aos desavisados que “aqui é um território sagrado.”¹¹⁰ Este não é o único símbolo que diferencia o ambiente do terreiro:

Há, ainda, o mariwô, uma espécie de cortina de palha instalada nos acessos externos e internos das casas, que também simboliza a sacralidade, protegendo as passagens. Representa um atributo de Ogum, e é feito a partir de folhas do dendezeiro (*Elaeis guineensis*), que, no candomblé, é conhecido também pelo nome de mariwô.¹¹¹

Para a década de 1930 as fontes não apresentaram referências a esses sinais indicativos da existência do terreiro, o que certamente facilitaria a ação repressora da polícia. Falando de uma forma geral sobre as casas de candomblé, Edison Carneiro apresenta aspectos interessantes sobre os terreiros existentes na cidade, na década de 1930:

A fisionomia geral da casa de candomblé não difere muito da das casas pobres, em geral, da Bahia. O material de construção se reduz a barro e armação de madeira, às vezes caiado. Em geral, repousam apenas

¹⁰⁹ NASCIMENTO, Íris Silva Salles do. *O Espaço do Terreiro e o Espaço da Cidade*. Cultura Negra e estruturação do Espaço de Salvador nos séculos XIX e XX. Dissertação de Mestrado em Arquitetura. Salvador: UFBA, 1989, p. 89.

¹¹⁰ DIAS, Adriana Albert. Op. Cit., p. 50.

¹¹¹ Id., *Ididem.*, p. 50.

sobre barro batido e só por vezes se pode encontrar chão de cimento ou de tijolos.¹¹²

Em algumas matérias identifiquei a descrição de alguns candomblés. As reportagens eram produzidas por jornalistas, que no afã de mostrar que a polícia estava combatendo os candomblés (ou não) acompanhavam aquelas autoridades nas batidas, o que lhes possibilitava descrever aspectos interessantes das casas. Numa reportagem publicada em agosto de 1928, o terreiro invadido é descrito da seguinte forma:

Lá, de facto, deparou-se-lhe uma habitação de aspecto misterioso, apesar das bandeirolas de papel de sêda que a enfeitavam. (...) Chegados todos àquella casa, o Sr. Octavio Freitas encontrou-a cheia de pessoas pouco asseadas, denotando vigília e cansaço, que estendiam pelas camas infectas, em numero considerável. Aos cantos, viam-se muitas creanças, a dormirem e raparigas ainda jovens, algumas vistosas, muito mal trajadas, emporcalhadas, demonstrando terem perdido muitas noites. Olhares lassos, o corpo pegajoso. A autoridade dirigiu-se a um dos quartos. Quiseram vedar-lhe a entrada. Ali só podiam penetrar os associados ou os componentes da seita, após os salamaleques do estilo, rezas e quejandas exquisitices de feitiçaria...¹¹³
(sic)

É evidente a intenção do jornalista de se mostrar em um outro lugar social que lhe fazia olhar tudo com grande estranhamento. Para tanto, a matéria acima recorre freqüentemente às noções de higiene, muito em voga à época, a fim de desqualificar o modo de vida daquelas pessoas. Por outro lado, destaca-se a dimensão do mistério utilizado com o intuito de oferecer um aspecto temeroso do terreiro que, como discutirei posteriormente, podia causar o efeito contrário. Outro aspecto que chama atenção no trecho supracitado é a luta para impedir a entrada dos policiais em determinado recinto, mesmo em uma situação difícil, como na ocasião de uma batida policial, houve uma tentativa de manter as regras quanto ao acesso a compartimentos específicos do ambiente sagrado. Essa limitação é explicada por Dias:

Não só objetos se comportam como símbolos territoriais. Existem espaços sagrados, de acesso restrito, demarcados em todo o âmbito do

¹¹² CARNEIRO, Edison. Op. Cit., p. 43-4.

¹¹³ “Quando soam os atabaques” (20/08/1928) Jornal A Tarde.

terreiro. Algumas áreas de livre acesso apenas para homens e outras para mulheres, dependendo do significado que possua ou ainda da função que desempenhe. Outras ainda, que apenas iniciados podem utilizar. E ainda aquelas que devem ser reverenciadas sempre que acessadas, pelo respeito à presença sagrada. Estas reservas se dão a espaços como o das camarinhas¹¹⁴, dos assentamentos¹¹⁵, da área destinada ao culto dos mortos etc.¹¹⁶

O espaço interno do terreiro atendia a diversas especificidades que não estariam ao alcance de todos que o freqüentavam. Alguém que fosse a um candomblé, apenas para assistir uma cerimônia pública, teria acesso, quase que exclusivamente ao barracão. Na condição de inicianda já lhe seria permitido o acesso à camarinha e outros cômodos, assim como para a iaô. Contudo, o domínio pleno do território sagrado só era adquirido após anos de iniciação, o que nos leva à conclusão de que o acesso aos espaços do terreiro só ocorria depois do domínio do binômio conhecimento-poder. Nesse ambiente, de tantos segredos, havia um cuidado especial com o mato:

No espaço “mato” estão os monumentos não edificadas que compõem a mata ritual. Encontram-se desde ervas que são colhidas para a utilização no culto, com fins de composição de ambientes, rituais iniciáticos, banhos entre outros usos, até os arbustos e árvores consagradas aos orixás, sendo até identificados como tais. Nesse caso são reconhecidos como assentamentos, que representam a morada das entidades que podem conter ainda alguns elementos que os representa, como objetos de ferro (ferramentas) e pedras consagradas, sendo equivalente a um altar onde os santos católicos são colocados para adoração e recebimento de oferendas.¹¹⁷

As casas de cultos a entidades afro-brasileiras eram compostas por espaços construídos para a realização de cerimônias como o barracão, a

¹¹⁴ Camarinha: Aposento ao qual as iniciandas ficam recolhidas durante os dias ou meses de aprendizado e realização de rituais de iniciação. In: CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 77.

¹¹⁵ Assentamentos: “Conjunto de elementos sacralizados (árvore, pedra, ferro, búzios, latão, etc) que emblematicamente representam os *orixás* e onde reside a força mágica do *axé*. Uma outra parte desta força é representada pela capacidade dos *iaôs* receberem o santo (incorporar) em estado de transe místico. Esses elementos simbólicos são os recipientes que recebem as oferendas votivas de seus donos, onde rezam e imploram ajuda. Agrupados em recipientes de barro, louça, ou madeira, recebem o nome de *ibá orixá*. Os assentamentos ou *ibás* devem ser bem cuidados e limpos periodicamente no dia aprazado do *ossé*”. BRAGA, *Julio*. Op. Cit.

¹¹⁶ DIAS, Adriana Albert. Op. Cit., p. 55.

¹¹⁷ DIAS, Adriana Albert. Op. Cit., p. 55.

camarinha, o peji, a cozinha onde eram preparados os alimentos sagrados, entre outros, e também por um espaço natural sacralizado que deveria ter uma área razoável de mato. Obviamente essas necessidades eram adaptadas à realidade de cada terreiro, sem prejuízo das atividades litúrgicas.

O esforço em estabelecer uma diferenciação entre o espaço interno e externo do terreiro, não significava isolamento em relação à cidade. Os candomblés se localizavam em territórios que mantinham relações diversas com a tessitura da cidade, valendo-se dos equipamentos urbanos disponíveis. Nesta linha de raciocínio torna-se imperativo entender como as vias públicas se articulavam com as vias de acesso aos terreiros, o que pode levar a identificação dos percursos traçados por mães, pais e filhos-de-santo a caminho dos candomblés.

Nesse sentido, os jornais oferecem uma excelente contribuição, uma vez que não se limitaram a descrever as moradias. Através deles é possível mapear as regiões com maior incidência de terreiros. Os jornalistas não se contentavam em delatar os locais com muitos candomblés; eles também informavam os motivos que levavam o povo-de-santo às localidades como a Quinta da Barra: “talvez pela escuridão que lá reina e por serem distantes os ‘ôgans’ lhe dão preferência”.¹¹⁸ Em 10 de dezembro de 1925, um jornalista preocupado com o reaparecimento de despachos nas ruas da cidade relata que:

Com a extinção dos candomblés que já fizeram a sua época nesta capital, localizados na Matta Escura, Gantois, Cidade da Palha, Tanque etc., não foram vistos os famosos despachos que apareciam pela manhã nas ruas mais movimentadas da cidade em torno dos quaes se juntavam dezenas de pessoas. Parecia que de vez se havia acabado o triste espectáculo...¹¹⁹ (sic)

Na década de 1920, a repressão aos candomblés foi tamanha que alguns chegaram a pregar o seu desaparecimento. Parece que esta era a crença do jornalista que escreveu a reportagem supracitada. Certamente, as consequências resultantes da repressão policial aos candomblés influenciaram sobremaneira na

¹¹⁸ “Pae de Santo foi Bater no Xadrez” (16/08/1921) Jornal A Tarde.

¹¹⁹ “É porco e degradante. Os candomblés irão reaparecer na cidade?” (10/11/1925) Jornal A Tarde, p. 1.

escolha do lugar para instalação de muitos terreiros, contudo, outros fatores devem ser considerados. A forte ligação dos cultos afro-brasileiros com elementos da natureza, notadamente o mato e a água contribuíram para a implantação de candomblés nos arrabaldes da cidade que, nas primeiras décadas do século XX tinham um caráter predominantemente rural, embora não se deva esquecer das condições financeiras dessas pessoas, que sempre buscavam terras mais baratas para a implantação de seus terreiros.

A necessidade de grandes áreas para atender às exigências do partido e do programa arquitetônico reflete-se na disponibilidade de lotes maiores mas com custos baratos, acessíveis em locais afastados do centro urbano. O aspecto econômico é determinante a considerar, por ser a religião afro-baiana predominantemente pobre.¹²⁰

Dentre os textos etnológicos consultados, o livro do americano Donald Pierson, “Branços e Prêtos na Bahia. Estudo de contacto racial” apresentou dados importantes sobre a organização dos terreiros pela cidade. Publicado inicialmente pela Universidade de Chicago em 1942, e traduzido em seguida para o português. Fruto de pesquisas realizadas na Bahia entre 1935 e 1937 e, como o título indica, suas preocupações não estão especificamente relacionadas aos cultos afro-brasileiros, ainda assim apresenta dados importantes sobre o assunto.

Pierson preocupou-se com a distribuição racial na cidade de Salvador e em diversos momentos comparou a situação dos negros brasileiros com a dos negros norte-americanos, chegando à conclusão de que as separações existentes no Brasil eram de caráter social e não racial. Ao relacionar brancos e pretos aos bairros da cidade, Pierson ofereceu um quadro interessante da Salvador da década de 30:

Nos arrabaldes, em Mata Escura, Engenho Velho, Federação, Garcia, Alto do Abacaxi, Alto das Pombas, Estrada da Liberdade, Estrada da Rodagem, Cabrito, Retiro, Cruz do Cosme, Matatu, etc., os habitantes era predominantemente prêtos e mestiços escuros. (...) Por outro lado, os altos da Vitória, Canela e Graça, e o bairro praiano da Barra, eram quase inteiramente habitados por brancos, tendo apenas um número limitado espalhado entre eles. (...) Em Nazaré, a predominância dos brancos era menor, havendo alguns mestiços claros; mas com exceção

¹²⁰ NASCIMENTO, Íris Silva Salles do. Op. Cit., p. 83.

das ladeiras que iam, de um lado, à Baixa dos Sapateiros e de outro ao Dique, havia relativamente poucos prêtos. As áreas de transição (...) eram, principalmente habitadas por mestiços.¹²¹

Foi justamente nas localidades as quais Pierson indicava uma maior quantidade de negros e mestiços que ele encontrou os candomblés. Seu livro tem um capítulo dedicado a “Herança Africana” onde forneceu detalhes sobre os cultos, tecendo referências aos sacerdotes e sacerdotisas. Tratava-se de “homens e mulheres mais conhecidos e respeitados das ‘classes inferiores’ da cidade.”¹²² Seu trabalho se limitou à identificação dos locais onde residia um maior número de negros e pessoas ligadas aos candomblés, mas não tratou da circulação do povo-de-santo pela cidade, dando a impressão de que viviam circunscritos a determinadas localidades. A preocupação do autor se voltou também para a condição social dos adeptos:

Os dezesseis ogãs tinham entre vinte e sessenta anos de idade, com exceção de um menino de cinco anos. (...) Eram todas pessoas de classe ‘inferior’ que, com exceção do menino, tinham trabalho regular, havendo entre eles vendedores ambulantes, estivadores, um carroceiro, um funileiro, um pintor, um padeiro, um alfaiate, um linotipista. Apenas três (ou seja, menos de um quinto) moravam nas imediações do terreiro, vivendo os demais esparsos por nove diferentes zonas da cidade.¹²³

Ainda que a maioria dos estudiosos que trataram de pais, mães e filhos-de-santo lhes situem entre as classes mais pobres da cidade de Salvador, Donald Pierson é quem parece mais sistematicamente preocupado com esta questão. A conclusão de que entre os adeptos dos candomblés situavam-se negros e mestiços, pode soar óbvia para os intelectuais baianos que talvez julgassem essa ressalva desnecessária.

Ao concordar com Pierson quanto à composição social de adeptos dos candomblés, não pretendo negar a participação de setores abastados da população. O que verifica-se nos periódicos da época, que ao flagrarem alguém de melhores condições financeiras nas cerimônias faziam ressalvas, o que é sugestivo

¹²¹ PIERSON, Donald. *Branços e Prêtos na Bahia*. Estudo de Contacto Racial. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1971, p. 105.

¹²² Id. Ibidem., p. 304.

¹²³ Id. Ibidem., p. 326.

quanto a excepcionalidade desses casos. Essas pessoas freqüentavam os terreiros, mas em condições diferenciadas dos filhos-de-santo. Eram, sobretudo, clientes que, vez por outra, buscavam auxílio com pais e mães-de-santo, como nos informa Pierson:

Na época da nossa pesquisa, alguns brancos, mesmo das classes 'superiores', visitavam o pai de santo para pedir conselhos a respeito de negócios, política, e outras questões, ou ajuda na cura e prevenção de moléstias. Numerosas famílias "de boa sociedade"! "davam comida" (ofereciam alimentos especialmente caruru) ao Beji (Cosme e Damião) e festejavam o dia que lhes era consagrado.¹²⁴

Ainda tratando dos terreiros de candomblé que ficavam distanciados do centro da cidade, na década de 1930, Pierson cita o exemplo do candomblé do Ilê Axé Opô Afonjá¹²⁵, situado numa região ocupada, prioritariamente, por negros e mestiços. O autor descreve o percurso que percorreu para chegar àquele terreiro situado em São Gonçalo, no bairro do Cabula:

Para se chegar à seita de uma conhecida mãe de santo, toma-se o bonde da Calçada para a periferia da cidade, passando-se por laranjais e pastos crescidos, até o matadouro, onde se desce, sobe-se depois por uma estrada íngreme, ladeada por plantas chamadas "nativos" (que dizem ser originários da África), uricurus e outros coqueiros, até que depois de andar mais de dois quilômetros, se chega a um cume que domina um verde vale, donde se pode ver a cidade, bem ao longe.¹²⁶

A descrição detalhada de Pierson, do caminho tomado em direção ao Afonjá, revela a distância existente entre o barracão e a região considerada "cidade" àquela época que, como ele diz, era avistada "*bem longe*". O Cabula, descrito pelo estudioso, assemelha-se a uma área rural, cuja vegetação circundante, certamente, servia às obrigações religiosas do terreiro. O mapa a seguir indica a localização do Cabula, em relação ao centro da cidade, em 1930.

¹²⁴ PIERSON, Donald. Op. Cit., 334.

¹²⁵ Ilê Axé Opô Afonjá: "Nome nagô de um candomblé famoso da Bahia, situado em S. Gonçalo do Retiro, do qual há uma espécie de filial no Estado do Rio de Janeiro. O da Bahia foi fundado [em 1910] por Aninha (Eugênia Anna Santos), dissidente do Candomblé do Engenho Velho e por Ti' Joaquim, seu irmão de santo, o qual foi o primeiro dirigente, substituído por Aninha que foi uma das Mães-de-santo mais famosas da Bahia. In: CACCIATORE, Olga. Op. Cit., p. 148.

¹²⁶ PIERSON, Donald. Op. Cit., p. 356.



A região do Cabula, onde até hoje se localiza o Ilê Axé Opô Afonjá está circulada em amarelo no mapa, enquanto a localidade destacada em azul era o centro da cidade. É possível verificar a distância daquela localidade em relação aos distritos centrais, o que justifica a forma como Pierson se referia a ela, como se ali não fosse mais considerado território de Salvador.

O percurso percorrido de bonde pelo pesquisador, pode ser observado no mapa, em vermelho, indicando a trajetória do bonde que ligava a Calçada ao Cabula, que percorria o seguinte trajeto: “Rua Tomé de Souza – Rua do Tijolo – Baixa dos Sapateiros – Largo da Sete Portas – Dois Leões – Av. Barros Reis – Largo do Retiro...”¹²⁷ Ao descer no Largo do Retiro era necessário subir a ladeira do Cabula e andar mais um pouco para chegar à roça de São Gonçalo, como era conhecido aquele terreiro. indicando, desta maneira, um dos poucos acessos

¹²⁷ LEAL, Geraldo da Costa. *Perfis Urbanos da Bahia*. Os bondes, a demolição da Sé, o futebol e os galegos. Salvador: Gráfica Santa Helena, 2002, p. 62.

possíveis ao Afonjá, fundado por Eugenia Anna dos Santos, mãe Aninha. É bastante provável, contudo, que freqüentadores daquele terreiro tomassem outros caminhos, visto que partiam de pontos diferenciados da cidade.

É importante atentar para os significados adquiridos por um bairro, quando passava a comportar um terreiro de candomblé. Nesse sentido, Iris Salles Nascimento, arquiteta que estudou a inserção do código arquitetônico dos terreiros no espaço urbano de Salvador, esclareceu as peculiaridades que a região adquiria:

O lugar assume caráter espacial decorrente não apenas das características do assentamento que se configurou no terreiro. Possui atributos resultantes de uma identidade que extrapola o sítio físico, conferido pelas atividades que ali se desenvolvem. Naturalmente, que a atividade de culto se insere dentro da vida do bairro, sobretudo, durante as grandes festas públicas em que há a ocorrência de grande número de pessoas, membros da comunidade religiosa e ateus que somente vão apreciar. O vestuário branco usado nessas ocasiões pela maioria das pessoas que participa dos cultos ou que freqüenta as festas do terreiro, imprime aspecto *sui generes* ao cenário. Frequentemente, o bairro é identificado pela presença do terreiro ou ele é um referencial forte no bairro.¹²⁸

Além dos significados simbólicos da presença de um terreiro no bairro é preciso pensar na sua contribuição efetiva para a melhoria das condições de infraestrutura da localidade. Já assinalei a prevalência de terreiros em regiões afastadas do centro da cidade, locais que não contavam com os equipamentos públicos fundamentais, como transporte, energia elétrica e saneamento básico. Por isso, para encontrar informações acerca destas localidades de grande concentração de candomblés, bastou seguir a série de reclamações publicadas nos jornais. Sobre o Campo Santo nas imediações do bairro da Federação, no Diário da Bahia de 09 de janeiro de 1930, lê-se:

(...) levamos ao conhecimento do Sr. Francisco de Souza, que a zona do Campo Santo, se encontra [em] completa falta de hygiene, encontrando-se montes de lixo aqui e acolá pelo meio da rua e coisas mais graves, as

¹²⁸ NASCIMENTO, Íris Silva Salles do. Op. Cit., p. 87.

carroças que deviam ser utilizadas para aquella zona, não passam lá.¹²⁹
(sic)

Na Federação localizava-se o Terreiro do Gantois e por volta de 1922, quando Maria Escolástica da Conceição Nazareth, Mãe Menininha, assumiu a liderança do candomblé era assim que se caracteriza a região:

De difícil acesso, no bairro da Federação, sem qualquer conforto, a casa do terreiro era bastante pequena, feita de taipa, chão de barro, telhas vãs sem forro e nenhuma mobília. Dormia-se sobre esteiras. Não havia luz elétrica, nem mesmo a de carbureto, a primeira que se acendeu ali. A água vinha das fontes que nasciam abaixo do morro e precisava ser carregada, lata na cabeça, até o alto. Serviço de esgoto, nem notícia. E por toda a volta da casa, crescia 'mato fechado, mato de cobra mesmo'. Ao relembrar a história do início da liderança no Gantois, Menininha contou: "Era preciso ter visto como era naquele tempo! Aqui era só mato. O bonde só ia até o Campo Grande. Então, a gente descia e ficava esperando chegar mais gente e formar um grupo maior para virem todos juntos para cá".¹³⁰

Na Estrada da Liberdade os problemas não eram menores, como é possível verificar nesta queixa sobre uma ladeira de nome sugestivo:

A ladeira do Inferno na estrada da Liberdade está cheia de buracos. Por alli transitam diariamente, centenas de pessoas empregadas no commercio. Além disso, há um cano arreventado, em frente de um armazém, que enche de immundicie aquella via publica. Por isso, os moradores da estrada da Liberdade pedem o nosso intermédio, ao prefeito Pimenta da Cunha que lance as suas vistas sobre o abandono em que se encontra a referida ladeira.¹³¹ (sic)

Outra zona de grande concentração de candomblés era a Cidade da Palha, atual bairro Cidade Nova, cujos moradores sempre reclamavam das condições do bairro, em notas como esta de 12 de março de 1930:

A Cidade da Palha que, a propósito, forma uma cidade a parte, tal o numero de suas ruas, sente a necessidade de melhorar o seu transporte. O ramal das Quintas não lhe é sufficiente, não só porque do fim de linha através da Cruz do Cosme até a rua Ypiranga, fica uma boa caminhada, como também, porque não há o ramal permanente de

¹²⁹ "O problema do asseio." (09/01/1930). Diário da Bahia, p. 8

¹³⁰ NÓBREGA, Cida e ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois*. Uma Biografia. Salvador: Corrupio, Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p. 75.

¹³¹ "Ladeira do Inferno está quasi intransitável" (28/07/1931). Diário da Bahia.

Quintas e sim Soledade, que fica ainda mais longe. É forçoso convir, que não é resumido o numero de moradores nesta zona, que se liga, também ao Pau Miúdo, outra zona que muito precisa desse meio de transporte, mesmo no tocante ao grande movimento de pessoas residentes ali. Outra zona que merece igualmente a atenção da “Circular” é São Lázaro, que precisa desse serviço, por vários motivos ...
¹³² (sic)

A presença dos candomblés em regiões como as supracitadas, certamente contribuiu para a realização de melhorias nos bairros, vez que os terreiros congregavam inúmeros filhos-de-santo que passaram a residir nas proximidades da casa de culto, aumentando contingente populacional, um dos principais argumentos nas reivindicações por mudanças. Além disso, o candomblé atraía pessoas influentes da cidade que poderiam intervir no sentido de possibilitar mudanças em determinados locais. Com isso, as casas de culto colaboraram, sobremaneira, para a reestruturação da cidade de Salvador, como confirma a geógrafa Jussara Dias que tratou a desterritorialização dos terreiros da região metropolitana de Salvador, baseando-se na caracterização e mapeamento para evidenciar a redução de espaço dos terreiros e as dinâmicas causadas por esse processo.

É muito comum se encontrar na literatura sobre a evolução da cidade de Salvador, a explicação de que a abertura de grandes vias de circulação, mesmo as estradas de ferro ou as grandes avenidas, são suficientes para esclarecer o processo de ocupação da cidade. Ora, não se pode negar os efeitos estruturantes dessas vias, no entanto, na maioria das vezes, quando estas foram implantadas já existia ocupação pela população pobre e negra da cidade nas áreas que normalmente são consideradas desabitadas. Assim, a partir da segunda metade do século XIX, primeiro chegava o terreiro, depois, a via planejada.¹³³

Nesse sentido, é importante tecer algumas considerações a cerca de três regiões urbanas que concentravam um grande número de candomblés. Elas seguem circuladas no mapa: Em verde a área do Cabula; circulado em marrom escuro estavam as localidades do Rio vermelho, Federação e Tororó; e em azul a Estrada da Liberdade e adjacências.

¹³² “Precisamos de Transportes” (12/03/1930). Diário da Bahia.

¹³³ DIAS, Adriana Albert. Op. Cit., p. 76.



O Cabula situa-se nas proximidades da Br 324, ligação entre Salvador e Feira de Santana, entroncamento rodoviário que dava acesso às demais capitais do país. Pelas referências encontradas na bibliografia, consultada, e que tratou do século XIX, depreende-se que a região do Cabula há muito era um reduto de negros. Ali originou-se um quilombo combatido em 1807 pelas tropas do governo da Bahia.¹³⁴

A região que englobava o bairro da Liberdade ficava localizada nas proximidades da Feira de Água de Meninos e da Sete Portas, região de comércio popular da cidade, onde eram comercializadas frutas, verduras e animais, artigos para a realização de cultos afro-brasileiros, assunto que tratarei com mais atenção no capítulo 3. Por ora, interessa compreender que aquele espaço há muito concentrava várias organizações culturais e religiosas de matriz africana, como assinala Mendes:

A área conhecida hoje como Bairro da Liberdade, desde tempos remotos tem sido preferida para abertura de terreiros de candomblé. Já no fim do século XIX a antiga Estrada das Boiadas abrigava muitos desses templos, principalmente os de Candomblé de Caboclo. Em

¹³⁴ MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala. Quilombos, Insurreições e Guerrilhas*. 3ª ed. São Paulo: Editora de Ciências Humanas, 1981, p. 173.

contrapartida, tem sido também alvo de perseguições, discriminações e vários tipos de arbitrariedades em diversos aspectos.¹³⁵

A outra localidade com grande número de candomblés englobava a Federação, Rio Vermelho e Dique do Tororó. Tratava-se de um espaço de grande importância mágica, porque além de concentrar casas de cultos ali aconteciam as entregas de presentes a Oxum e Nanã, no Dique, e a Iemanjá na praia do Rio Vermelho, assunto que será discutido de forma mais sistemática no terceiro capítulo.

O trajeto para o Rio Vermelho poderia ser feito pelas linhas de bonde Rio Vermelho de Baixo e Rio Vermelho de Cima, ambos com ponto final no Largo da Mariquita, na orla de Salvador. As características naturais da localidade eram peculiares, e certamente contribuíram também na sua escolha para a instalação de candomblés. Cortada pelo Rio Lucaia, tinha ainda um manguezal, fartura de pequenas fontes naturais, às águas doces do Dique e as salgadas do mar, além de um revestimento de Mata Atlântica como ilustra o postal de 1930 que retrata o caminho do Rio Vermelho de cima, atual Avenida Garibaldi.



¹³⁵ MENDES, Bartolomeu de Jesus. Op. Cit., p. 173.

Apesar de ter me detido especificamente nas regiões que apresentavam um grande conglomerado de terreiros, interessa salientar que os candomblés estiveram espalhados por toda a cidade. Seja na forma de templos edificadas onde se realizavam cerimônias privadas, e, em muitos casos, servia como morada para sacerdotes e filhos-de-santo, ou então através da sacralização de localidades por conta de seus bens naturais. Além disso, os adeptos do candomblé carregaram consigo, por todo o território da cidade, suas crenças em orixás, inquices, voduns e caboclos, impregnando a velha Salvador com suas formas de ver e viver a cidade. Para tanto, diversos embates foram travados. Apesar dos conflitos com vizinhos, policiais e até mesmo com irmãos-de-santo, as práticas religiosas afro-brasileiras se espalharam de tal forma que o nome de seus deuses e rituais passaram a denominar regiões da cidade, como veremos a seguir.

¹³⁶ “Coleção Ewald Hackler. Editor: Catilina. Bahia, 1928. Técnica de Impressão: autotipia (clichê). Legenda: Caminho do Rio Vermelho — Mata escura — Bahia” In: VIANNA, Marisa. “... Vou pra Bahia” Salvador: Bigraf, 2004, p. 270.

CAPÍTULO 2: ASTÚCIAS DO POVO-DE-SANTO

2.1 AXÉ NA RUA¹

Diz-se que um paulista estava interessado em conhecer a Bahia. Ouvira falar maravilhas da sua capital e pretendia passar suas próximas férias em Salvador, aproveitando o período do carnaval. Ao confessar o seu desejo a um amigo, conhecido pelas suas piadas, este lhe disse que conhecia a cidade e que realmente era muito bonita. Contudo, o colega deveria comprar um dicionário de ioruba, visto que naquela região, devido à grande quantidade de descendentes de africanos, não se falava português e ele mesmo passara por situações complicadas devido ao seu desconhecimento do idioma. O paulista não deu bola para as recomendações do amigo e assim que pode viajou para Salvador. Ao desembarcar no aeroporto, chamou-lhe atenção a grande quantidade de negros que avistava. Seguiu então para um táxi e declarando ao motorista que gostaria de ir para um hotel na Cidade Baixa. O taxista prontamente lhe questionou: - Ogunjá ou Bonocô? Ao que o paulista retrucou:

- Droga, deveria ter comprado o dicionário!

Ouvi recentemente em Salvador, essa anedota contada por um irreverente antropólogo e pai-de-santo, que se refere a duas importantes avenidas de Salvador; Bonocô e Ogunjá, cujas denominações seguramente têm na origem, ligações com entidades do panteão afro-brasileiro. Ruas que compõem, assim como diversas outras, um conjunto de territórios marcados pelas experiências vivenciadas pelos negros, na cidade e que guardam referências sobre as religiões afro-brasileiras.

Assim é que os nomes das ruas registraram práticas culturais ou personagens ilustres a elas relacionados, evidenciando, ao longo da história, a atuação e presença de afro-descendentes em Salvador. Com este mesmo sentido

¹ Axé: “Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos, como plantas símbolos metálicos, pedras e outros que constituem segredo e são enterrados sob o poste central do terreiro, tornando-se a segurança espiritual do mesmo...” In: CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977, p. 55.

referencial de marca de presença na cidade são encontrados lugares como a Rua dos Nagôs, Ladeira de Nanã, Ogunjá, Bonocô, Beiru ou Cabula, topônimos que constituem indício dos significados atribuídos aos espaços da cidade pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, em decorrência de suas paradas e andanças em ruas, becos e ladeiras da antiga cidade de Salvador.

É significativo que a marca das experiências de vida de africanos e seus descendentes estejam presentes nas ruas da cidade, o seu território de atuação, por excelência. Ainda no século XIX, quando era possível identificar em Salvador uma organização espacial diferenciada entre negros, brancos, africanos e nativos, a apropriação das ruas pelos homens se dava através dos cantos, enquanto as mulheres mercavam alimentos pelas vias públicas.

As primeiras décadas do século XX em Salvador foram marcadas pelo processo de urbanização, implementado, sobremaneira, na primeira gestão do governador do Estado, Joaquim José Seabra (1912-1916), inspirado nas modificações urbanas que se operavam na capital federal, sob o comando do prefeito Pereira Passos. Seabra iniciou uma série de transformações naquela cidade, dentro dos limites que permitiam as finanças baianas. Havia muito por fazer, como indica Rinaldo Leite:

No império as condições das vias públicas eram descritas como deploráveis. Na Cidade Baixa, as ruas não tinham canalizações, nem sistemas de esgoto, o calçamento era irregular e de péssima qualidade, um odor forte e desagradável incomodava as narinas dos transeuntes. Na Cidade Alta, a situação melhorava um pouco, mas a má pavimentação, a falta de esgoto e de higiene, o acúmulo de lama também eram visíveis. Este estado de coisas ainda contava com a colaboração dos habitantes, que tinham o hábito de lançar as águas usadas e detritos produzidos no interior doméstico pelas janelas e portas; ou passavam com animais pelas ruas, e às vezes, até mesmo deixava-os mortos em plena via pública.²

Tendo em vista esse estado de coisas, além da atuação do governo do Estado, houve uma junção de esforços federais e municipais, visando à modernização de Salvador. O governo federal investiu na remodelação do porto,

² LEITE, Rinaldo Cezar N. *E a Bahia Civiliza-se: Idéias de Civilização e Cenas de Anti-Civilidade em um Contexto de Remodelação Urbana (1912-1916)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 1996, p. 28.

fez obras de aterramento e melhoramentos nas ruas do bairro comercial, enquanto o município apostou no alargamento de algumas ruas, nos distritos centrais da cidade e implementou projetos de ajardinamento.³

Ainda que não tenham conseguido atingir total sucesso no projeto de modernização da cidade, inúmeras mudanças foram realizadas naquele período. Os apelos modernizadores não se voltaram apenas para a estrutura física de Salvador. Exigia-se da população uma alteração nos costumes. O que não foi prontamente atendido, ainda que hábitos considerados modernos, como o de ir a cinema, por exemplo, tivessem começado a perpassar o cotidiano dos moradores da cidade.

Muitos soteropolitanos (como são chamados os que nascem em Salvador) não se enquadravam nos novos modelos de comportamento exigidos, mesmo porque essa suposta modernidade exigia o abandono de práticas culturais acalentadas há séculos pela população. Os periódicos locais, constantemente apelavam em favor do abandono de hábitos que contrariavam à civilização pretendida, o que pode ser percebido no trecho da reportagem seguinte:

Por exemplo os empregados da “Linha Circular”, os que ficam à porta do Elevador. Alegres e felizes, enquanto não entram em serviço, ao envez da linha rígida disciplina a quem eram obrigados anteriormente, eles, os rapazes, divertem-se sambando e dansando o ‘carêrete’, acompanhados de um camarada que fez de uma taboinha — viola — recordando velhas usanças que todos suppunham esquecidas e que muito mal depõem hoje nos nossos costumes de gente civilizada e distinta. Esse o espectáculo curioso e absolutamente ridículo, de quase todos os dias, que o público assiste na praça Rio Branco em meio daquele aglomerado de gente a espera de bondes, vendendo doces, queimados e sorvetes⁴. (sic)

A matéria da primeira página de um jornal, no final da década de 1920, apresentou uma síntese dos conflitos vivenciados naquela Salvador, quando o projeto de modernização dos costumes exigia uma nova postura frente ao trabalho. Para o jornalista era inadmissível, que em pleno centro da cidade, os funcionários da Companhia Linha Circular de Carris da Bahia se comportassem de

³ LEITE, Rinaldo Cezar N. Op. Cit., p. 30.

⁴ “Fora com o samba!” (24/08/1929) Jornal A Tarde, p. 1/3.

tal forma. Eles aproveitavam, com aparente normalidade, os intervalos para lembrar antigos sambas. Perspectiva bem diferente da que foi apontada pelo jornalista, atento às incertezas que circundavam o mundo do trabalho, haja vista que com o fim da escravidão fazia-se necessário a implementação de novos mecanismos de propagação da necessidade do trabalho.⁵

Ao discurso da modernização dos costumes, ligava-se a idéia de positivação do trabalho, uma necessidade premente tendo em mente que, em uma sociedade que há poucas décadas estava dividida entre escravos e livres, era preciso imputar nos homens a obrigatoriedade do trabalho, atividade anteriormente desvalorizada. Foi neste contexto que a imprensa e a polícia baiana se voltaram contra o capoeirista, associado freqüentemente a desordem e a vagabundagem, assim como o malandro carioca. Ao estudar o cotidiano dos capoeiras, em Salvador, Josilvado Oliveira assinala que a maioria desses indivíduos possuía ocupações, a despeito do que informavam os jornais. Oliveira percebeu a forte identificação desses indivíduos com determinados espaços da cidade. Referindo-se a um capoeira ele afirma: “Era Caboclinho considerado um arruaceiro que causava desordens públicas no distrito de Santo Antônio, mas principalmente, nos distritos de Pilar e Rua do Passo.”⁶ Quando os capoeiras atuavam em determinadas regiões, se apoderavam dos espaços de tal forma, que a tentativa de aproximação de um rival, geralmente, levava a muitos conflitos.

Esta constante disputa pela cidade evidenciou-se em fontes como jornais, processos criminais, assim como nas crônicas de costumes. Na imprensa, essas tensões tomavam o formato de luta pela modernização da cidade *versus* manutenção de hábitos incivilizados. Desta forma, ao tempo em que eram implementadas políticas públicas, visando à modernização de Salvador, exigia-se da população um comportamento corresponde aos novos ideais de civilização. Os hábitos condenados pelos jornalistas, cuja fala representava um grupo social, espalhava-se pela cidade, apesar das políticas repressoras. Conflitos que

⁵ CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril. Cortiços e Epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 24.

⁶ OLIVEIRA, Josivaldo Pires. *Pelas Ruas da Bahia. Criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2004, p. 12.

indicavam a formação de uma outra cartografia da cidade, de uma outra forma de habitá-la e que dialogava com os lugares instituídos, mas era vivenciada de formas particulares⁷. Nesse contexto, os costumes considerados incivilizados eram quase sempre ligados a hábitos dos afro-descendentes.

Os periódicos das décadas de 1920 e 1930 traziam inúmeros exemplos de situações provocadoras da ira de jornalistas locais. Discussões acirradas sobre o tipo de camisa que deveria ser utilizada pelos homens, para pegar o bonde, ou até mesmo debates exaltados acerca dos locais em que eram adequadas a utilização de meias curtas, pelas mulheres, compunham o campo de preocupações da imprensa soteropolitana. Na tentativa de modificação dos hábitos dos pobres da cidade, alguns buscavam soluções para tentar uma transformação:

Foi pensando em civilizar os costumes e as gentes da cidade, que muitas das praticas populares e muito dos usos que se fazia da rua, para o lazer ou para o trabalho, passaram a sofrer censuras e conhecer formas de controle. Assim, a moralização e a reeducação das classes populares seriam defendidas com veemência, tendo por base os pressupostos idealizados pelas elites para a sociedade brasileira.⁸

No que se refere ao candomblé, a perseguição que remonta ao século XIX aparecia agora de maneira mais cruel e sistematizada, tendo como principal justificativa o atraso dos costumes que não se ajustavam à cidade desejada. Na campanha realizada pela imprensa, as reportagens apresentavam grande número de escolas e o cinema, para contrapor aos hábitos do povo-de-santo, qualificados como exemplos de ignorância. Numa matéria publicada pelo jornal *A Tarde*, de 30 de abril de 1931, cujo teor era a condenação do candomblé, o título era emblemático: “Em pleno século do cinema falado!”.

Se, em fontes como o jornal, ficava patente os conflitos que envolviam pelo menos dois projetos para Salvador, em outras, como os guias turísticos, é apresentada uma concepção da cidade através da negação, o que se pretendia esconder. Desenhava-se ali, a cidade desejada, e nela não cabiam rodas de

⁷ CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 1. Artes de Fazer. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 72.

⁸ LEITE, Rinaldo Cezar N. *E a Bahia Civiliza-se: Idéias de Civilização e Cenas de Anti-Civilidade em um Contexto de Remodelação Urbana (1912-1916)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 1996, p. 111.

capoeira, samba de roda, e até regiões como a Cidade Baixa que fervilhavam com a grande presença da cultura negra, foram retratadas de uma forma diferente, como revela o trecho a seguir:

Neste centro é que está localizado o maior comercio atacadista e retalhista hoje perfeitamente installado em modernos e magníficos edificios de lindas vitrines onde ostentam os mais variados sortimentos de artigos de consumo emprestando a alguns trechos um aspecto dos mais animados, visto o seu notável movimento, nada deixando a desejar, em conforto, com os das demais capitais progressistas do paiz.⁹
(sic)

O tom de exaltação com o qual se refere esta fonte a Cidade Baixa deixa de lado que se tratava de uma localidade repleta de negros estivadores, que faziam suas refeições nas feiras e mercados das proximidades, mesmo local que, como discutirei mais tarde, recebia diariamente um grande número de sacerdotes e filhos-de-santo, para comprar objetos para rituais e alimentos votivos. Muitos adeptos do candomblé que trabalhavam por ali, vendendo acarajés, artigos para os terreiros impregnavam o mercado com o cheiro de ervas, defumadores e dendê e imprimiam também suas formas de encarar e vivenciar as religiões de matriz africana.

Na cidade cartografada pelo Indicador e Guia Prático da Cidade do Salvador de 1928,¹⁰ não parecia haver práticas culturais de matriz africana. Contudo, ao listar as ruas da cidade foram mencionadas algumas, cujos nomes lembravam as experiências culturais e religiosas dos negros baianos. Havia, por exemplo, uma referência à localidade do Cabula, região onde já se situava àquela época, o candomblé do Axé Opô Afonjá, ali instalado em 1910. O termo “Cabula” é, certamente de origem banto e designava um tipo de toque musical que era destinado às entidades Obaluaê e Besseim.¹¹ Outra leitura para esta denominação garante que se tratava de um “Culto afro-brasileiro de provável origem cabinda-angola-muçulmi (influências malês) cujas reminiscências parecem ser ainda

⁹ SAMPAIO, Lauro. *Indicador e Guia Prático da Cidade do Salvador* — Salvador: Typografia Agostinho Barboza & Cia, 1928, p. 20.

¹⁰ Id. *Ibidem.*, p. 25-30.

¹¹ CASTRO, Yêda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia*. Um Vocabulário Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001, p. 184.

encontradas em Minas Gerais e Espírito Santo (...)”¹² Apesar das divergências, as duas explicações para o termo demonstram vínculos com tradições religiosas de matriz africana. E, como se não bastasse as ligações expostas pela toponímia, aquela região desde o século XIX guardava vínculos com a história dos negros baianos por ter abrigado um quilombo, referido nas fontes como Quilombo do Cabula.

No guia turístico de 1928 encontram-se ainda referências à localidade do Alto do Candomblé, termo que dispensa explicações, e a Rua da Gameleira, cuja associação aos remanescentes cultos fitolátricos afro-brasileiros, também se estabelece, uma vez que a gameleira é uma árvore sagrada nos cultos afro-brasileiros, como indicou, entre outros, Barros:

A gameleira é considerada, dentro dos cultos nagôs, no Brasil, um vegetal sagrado e respeitado como moradia e local de adoração da entidade fitomórfica de origem jêje-nagô, irókò, que, quando se manifesta em seus iniciados, se assemelha muito a Xangô. (...) Suas folhas são usadas em rituais de iniciação nas casas de candomblés, no ãgbo dos filhos desse orixá e em banhos para problemas graves de saúde...¹³

O Guia da Cidade de Salvador de 1931-1934¹⁴ apresentava uma relação de nomes de ruas acompanhadas de suas denominações antigas. Esperava encontrar designações que remetessem ao candomblé, dentre os nomes que foram substituídos, no entanto para minha surpresa, a lista apresentava o Becco da Rua Garibaldi, cujo novo nome era Becco do Candomblé. A Garibaldi foi anteriormente denominada Caminho do Rio Vermelho de Cima, e compunha uma área com grande concentração de candomblés, como indiquei no capítulo no mapa da página 89.

No guia turístico de 1949¹⁵, havia a indicação apenas dos nomes das ruas e a sua localização e nele encontrei mais ruas com denominações que remetiam a experiências vivenciados por descendentes de africanos, e em algumas casos

¹² Cacciatore, Olga G. Op. Cit., p. 75.

¹³ BARROS, José Flávio P. de e NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìsà. Uso Litúrgico e terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 255.

¹⁴ SOUZA, Raymundo Camillo de. *Guia da Cidade do Salvador*. Salvador, 1934.

¹⁵ Pequeno Guia Turístico. Salvador: 1949.

ligados aos cultos afro-brasileiros, embora naquele momento seus nomes tivessem sido modificados. Foi o que ocorreu com a Rua dos Nagôs, que começava no entroncamento da Rua da Glória com a Góes Calmon. Seu nome atual é Rua Oliveira Campos.

Fato semelhante ocorreu com a Ladeira de Nanã. É lícito supor que esta toponímia fazia referência a um orixá que compõe o panteão jêje-nagô relacionada às águas, como informa Verger: “É considerada a mais antiga das divindades das águas, não das ondas turbulentas do mar, como Iemanjá, ou das águas calmas dos rios, domínio de Oxum, mas das águas paradas dos lagos e lamacentas dos pântanos.”¹⁶ Trata-se de uma entidade cultuada em uma cachoeira no Dique do Tororó, situado nas proximidades da referida ladeira. Segundo o guia turístico de 1949 ela passou a ser chamada de Ladeira do Asylo.

Algumas localidades que não foram mencionadas nos guias turísticos anteriores aparecem no de 1949. Um exemplo disso é o Bonocou (sic). Segundo esta fonte, a baixa do Bonocou situava-se entre a rua Luis Anselmo e Campinas de Brotas. Em conversa informal com o antropólogo Julio Braga, fui informada de que a denominação Bonocô referia-se a um culto de uma entidade naquele local conhecida como Gunucô. Na literatura que trata das religiões afro-brasileiras encontrei algumas indicações sobre esse culto em observações de Manuel Querino. Segundo ele, esta divindade

... só aparece ou se manifesta uma vez por ano, salvo invocação para consulta prévia. Suas manifestações provocam receio. À noite, num bamburral, aumentado e diminuído de tamanho, ele só aparece aos homens que o recebem com trajes especiais. Dá consultas, prevê os males futuros e ordena a observação de preceitos contra o que está para acontecer.¹⁷ (sic)

Dentre as regiões citadas nos guias turísticos, resta falar da região do Bogum. Esta localidade foi citada apenas no guia de 1949, quando se referia à Ladeira e o Alto do Bougum (sic), ambas situadas nas imediações do Rio Vermelho de Baixo. Segundo Yêda Pessoas de Castro, Bogum é o “nome popular

¹⁶ VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997, p. 240.

¹⁷ QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. 2ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988, p. 35-6.

do Zogodô Bogum Male Rundó, tradicional terreiro jêje na cidade de Salvador.”¹⁸ Neste caso, parece que o nome do terreiro acabou se generalizando para o seu entorno. Nos jornais encontrei informações acerca de um candomblé existente naquela localidade, mas não apresenta elementos indicativos de que se tratava do terreiro jêje que teria dado nome ao local, embora seja quase certo de que era o Terreiro do Bogum.

As referências deste terreiro nas fontes policiais são parcas e não oferecem muitos detalhes sobre o candomblé, diferente do relato a seguir de Gaiaku Luiza que recorda o período em que passou pelo processo de iniciação religiosa, na referida casa-de-santo:

No *Bogun* havia o Àtinsá¹⁹ de Sogbo²⁰, Bèsén²¹, Loko²², Ayízàn²³, Dàngbé, Azòònodò²⁴... onde se fazia obrigação no dia 6 de janeiro, Dia de Reis. Todas as frutas do mundo eram arriadas no pé desta árvore. Qualquer pessoa podia levar frutas, até quem não era a seita. Depois de 24 horas, repartia com quem quisesse. Certa vez, no dia 1º de janeiro, estava todo mundo conversando e vieram chamar Gaiaku Emiliana para ver o Àtinsá de Azòònodò, que estava escorrendo umas águas que ninguém sabia de onde. Chamei minha Gaiaku Romaninha, mas ela não quis atender. Corri e peguei uma garrafinha e recolhi um pouco de água. A água espirrava da árvore como se fosse lança-perfume. Era uma água cor-de-rosa que saía com uma força que parecia um aparelho jorrando. Gaiaku Emiliana foi até lá e trocou língua com a árvore. Ela era muito ríspida, era de Age e, se não me engano, o àjotó²⁵ era Bèsén.²⁶

¹⁸ CASTRO, Yêda Pessoa de. Op. Cit., p. 177.

¹⁹ “Àtinsá: Árvore sagrada para o *Vodun*.” In: CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória jêje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p.154.

²⁰ “Sogbo: Vodun jêje dos raios e dos trovões, correspondente ao Sàngó dos Yorùbá.” In: Idem, p. 159.

²¹ “Bèsén: Vodun cujo local de origem é em país Mahi, no antigo Daomé, onde é chamado de Dán. É representado por uma serpente arco-íris que se enrola e morde a própria cauda. Òsùmàrè para os Yorùbá.” In: Idem, p. 155.

²² “Loko: Vodun da família Hevioso, que corresponde ao Ìròkò dos yorùbá. Divindade do céu encarregado de cuidar das árvores que se encontram na Terra. No Brasil é associado a gameleira branca.” In: Idem, p. 157.

²³ “Ayízàn: Vodun jêje feminino associado, no Brasil, à morte. É a esposa de Legbá, a senhora do mercado.” In: Idem, p. 153.

²⁴ “Azòònodò: Divindade do culto do jêje-mahi. O mesmo que Zomadonu”. “Zomadonu: Divindade adorada pela antiga família real, em Abomé, no atual Benim. Tem o título de Tohosu (rei das águas)” In: CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória jêje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, pp.146 e 160.

²⁵ “Ajuntó – No Brasil, segundo Vodun, protetor da pessoa.”²⁵ Mais comum é encontrar a referência a Ajuntó: “O orixá que vem logo em seguida ao dono da cabeça”²⁵ In: Id.Ibidem, p.154.

²⁶ CARVALHO, Marcos. Op. Cit., p. 99.

Os nomes das localidades que se relacionam com tradições religiosas afro-brasileiras, e encontrados nas fontes, apresentam indícios das disputas que envolveram a ocupação do espaço urbano na Salvador das primeiras décadas do século XX. Suponho que as toponímias encontradas não representam o total de localidades da cidade, designadas a partir de elementos que compunham as culturas religiosas afro-brasileiras. Diante disso, fica claro que a despeito das tentativas de invisibilizar as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras elas se faziam presentes mesmo nos espaços de sua negação denotando a força das culturas de matriz africana.

Certo é que muitos nomes eram utilizados popularmente, mas não foram oficializados pelo poder público. Não foi possível encontrar nos registros escritos de ruas como a Nagô Tedô, que ficava situada no atual bairro da Saúde, assim como informações sobre o Beco do Bozó, região onde havia um grande comércio de ervas e outros ingredientes destinados aos rituais do candomblé.

Por outro lado, cabe sinalizar a forma como algumas ruas ficaram registradas nos guias turísticos. Localidades, como o Alto do Candomblé foram encontradas como nomes oficiais, enquanto outras só passaram a constar nos registros quando tiveram suas denominações modificadas. Isso ocorreu no caso da Ladeira de Nanã e da Rua dos Nagôs sendo que, esta última passou chamar-se Oliveira Campos. Troca que reitera as tensões estabelecidas naquele momento acerca das referências que deveriam ser atribuídas à cidade. Tratando da cidade de Fortaleza, Antônio Luís de Macedo esclarece a importância da toponímia para evidenciar as tensões que envolviam o domínio sobre o espaço urbano:

A rua corresponde a um equipamento fundamental da cidade. Com efeito, a história urbana pode ser escrita partindo de vestígios e escombros resultantes das lutas empreendidas pelas autoridades municipais e elites locais com o intuito de remodelar e racionalizar o espaço público. Longe de uma intervenção pontual, o controle sobre os hábitos e costumes dos cidadãos, bem como a introjeção de comportamentos moralizados e virtudes cívicas, abrangem várias modalidades de ordenamento social. (...) Outra, não menos importante, pode ser vislumbrada na toponímia urbana, não raro articulada aos ensejos de reatualização da memória oficial, com sua peculiar

sofreguidão por figuras ilustres, datas representativas e heróis militares.²⁷

Essas disputas pela cidade ocorreram no momento em que a composição urbana adquiria significados especiais para as autoridades soteropolitanas ao acreditarem que a normatização de Salvador poderia contribuir para reestabelecer a importância da capital baiana no cenário nacional, através de seu progresso e modernização. Ainda assim, as práticas religiosas de matriz africana ficaram marcadas na toponímia da cidade, mesmo que, em alguns casos, não fossem oficialmente reconhecidas, o que reitera as formas peculiares, através das quais o povo-de-santo leu e praticou as ruas, becos, ladeiras e encruzilhadas de Salvador.

²⁷ SILVA E FILHO, Antonio Luiz Macedo e. *Fortaleza*. Imagens da Cidade. 2ª ed. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2004, p. 56.

2.2 DEU NO JORNAL: A polícia no candomblé e o candomblé na polícia.

Durante as primeiras décadas do século XX os adeptos do candomblé lutaram pela manutenção de suas crenças, já que suas práticas religiosas eram consideradas inadequadas diante das tentativas de modernização da cidade e dos costumes da população. Esses conflitos protagonizados por mães, pais e filhos-de-santo contaram com a atuação fervorosa da imprensa baiana e era implementada pela Delegacia de Jogos e Costumes. Nesse sentido, faz-se necessário tratar das relações e tensões estabelecidas pelo povo-de-santo em um momento tão controverso, atentando especialmente para os conflitos envolvendo a polícia e os tribunais.

Os estudos realizados acerca da repressão policial aos candomblés estiveram atentos às contendas vivenciadas por pais, mães e filhos-de-santo. Segundo Julio Braga:

(...) a repressão policial aos candomblés não pode ser vista como uma simples reação da sociedade a uma religião que de qualquer maneira ficaria quase restrita às classes menos favorecidas da sociedade. O Candomblé, da maneira como se organizava e se projetava na Bahia, representava inegavelmente um foco de resistência contra-aculturativa da população negra e de sua cultura face à sociedade baiana que ainda se espelhava, na primeira metade deste século, preferencialmente nas ideologias e nas formas de viver ocidentais.²⁸

Faz-se necessário questionar quem era essa “sociedade baiana” que combatia os candomblés, sua composição social e que interesses representava a imprensa, por exemplo, que denunciava constantemente os candomblés. Para tanto, atentei para os leitores dos jornais, exercício que não pode desconsiderar os elevados índices de analfabetos, por volta dos 75% em 1920. Este número pode conduzir a falsa impressão de as matérias jornalísticas atingiam uma pequena parcela da população soteropolitana, no entanto, faz-se necessário lembrar que a mídia impressa exercia grande influência naquele momento e era bastante difundido o hábito de realizar leituras em voz alta, para um grande número de pessoas; além disso sabe-se da eficiência do chamado correio nagô,

²⁸ BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço*. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAO / EdUFBA, 1995, p. 20.

ou seja, o costume de retransmitir as novidades, popularmente conhecido como fofoca.²⁹ Portanto, se eram poucos os leitores, muitos eram os sabedores das notícias veiculadas diariamente.

O mesmo não se pode dizer acerca do número de jornalistas da cidade, já que eles inseriam-se num pequeno grupo de soteropolitanos, que tinham acesso aos cursos superiores.

A imprensa baiana, portanto, era espaço privilegiado de atuação política dos letrados, egressos das instituições acadêmicas, literatos, professores, médicos, engenheiros, advogados e jornalistas que, em geral, usavam a imprensa como meio de inserção na vida política.³⁰

Os principais jornais que circulavam em Salvador durante as primeiras décadas do século XX eram: O Imparcial, Diário de Notícias, Diário da Bahia, O Estado da Bahia e A Tarde. Em todos eles, se verificava uma unidade quanto à composição social de seus membros, e o cunho de suas reportagens variava de acordo com o apoio de um ou outro grupo político, o que podia mudar em virtude de novas alianças ou conflitos estabelecidos. Dentre os jornais que implementaram a campanha em favor da repressão aos candomblés, e a outras práticas de matriz africana, destacava-se o jornal A Tarde, que publicou o maior número de notícias com este teor. Tais reportagens estão de acordo com a maneira como os jornalistas daquela instituição viam o negro, como informa Ferreira:

O racismo era, portanto, expresso e reafirmado em diversas cenas do cotidiano. De diferentes formas o jornal deixava transparecer sua crença na hierarquização das raças humanas. Idealizava um futuro em que os elementos considerados inferiores iriam desaparecer, chegando ao extremo de defender a eugeniação das raças. Acreditava que desta prática adviriam conseqüências de grande valor para o progresso nacional.³¹

²⁹ REIS, Meire Lúcia Alves dos. *A Cor da notícia: Discurso sobre o negro na imprensa baiana. 1888-1937*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2000, p. 7.

³⁰ FERREIRA, Maria do Socorro Soares. *A Tarde e a Construção dos Sentidos*. Ideologia e Política (1928-1931) Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2002, p. 74.

³¹ Id, Ibidem., p. 85.

Os jornais baianos do início do século XX, apesar de escritos por uma maioria branca e elitizada da sociedade soteropolitana eram acessados por um número maior de pessoas, mas a sua mensagem era direcionada para um grupo de leitores que comungavam com o ideal de uma cidade moderna, na qual afro-descendentes e seus costumes não estavam incluídos.

Em Salvador, o órgão responsável pelo combate ao candomblé era a Delegacia de Jogos e Costumes, que agia embasada no Código Penal, decretado em 1890, cujos artigos, 156, 157 e 158³² tratavam especialmente da prática ilegal de medicina, crime atribuído ao povo-de-santo. Na lei estavam explícitas as punições que deveriam ser aplicadas aos culpados, ainda assim surgiram brechas para negociação, dentre as quais devo destacar a possibilidade de realizar o registro do candomblé na polícia, o que poderia salvaguardar o terreiro.

Essas reflexões não têm o intuito de amenizar os efeitos da repressão policial sobre os candomblés, mas problematizar as redes de relações em que estiveram envolvidos pais e mães-de-santo. Nesse momento alguns foram

³² “Artigo 156 – Exercer a medicina em qualquer dos ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e o regulamento. Pena: prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo Único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Artigo 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismã e cartomancias para despertar sentimento de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública. Penas – Prisão celular por um ou seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º - Se por influência ou em consequência de qualquer desses meios resultar ao paciente privação ou alteração temporária ou permanente das faculdades físicas: Penas – prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º - Em igual pena, e mais na privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer das artes acima referidas ou assumir a responsabilidade por elas.

Artigo 158 – Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro. Penas: Prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo Único: Se do emprego de qualquer substância resultar à pessoa privação, ou alteração temporária ou permanente de faculdades físicas e funções fisiológicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma qualquer enfermidade. Penas: Prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000. Se resultar em morte: Pena – prisão celular por seis a vinte e quatro anos”. Código Penal de 1890, Decreto de 11 de outubro de 1890, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional. Apud: MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional / UFRJ, 1988, pp.3-4.

astuciosos e conseguiram uma autorização para “bater” candomblé, enquanto outros nem precisaram realizar o mencionado registro, estavam assegurados pelas relações favoráveis estabelecidas. Em ambos os casos os adeptos das religiões afro-brasileiros continuavam no campo, onde a disciplina se exercia, contudo havia diferenças, afinal, vigorava na Bahia o ditado popular que dizia: “Aos amigos tudo, aos inimigos os rigores da lei”.

Além da existência de um órgão que poderia legitimar o funcionamento de candomblés a partir do registro, é preciso atentar para as relações entre os policiais e os adeptos dos candomblés, que não se situava apenas no campo dos conflitos. Uma reportagem informou que os candomblés “batiam bem perto do posto policial”.³³ Em uma matéria, que se referia ao pai-de-santo Bernardino, lê-se a seguinte afirmação: ele “está sem ser encommodado pela polícia, mas encomodando a vizinhança”.³⁴ (sic) Outras foram mais enfáticas, informando que a polícia “com um pouco de bôa vontade”³⁵ acabaria com os candomblés. Nos periódicos encontrei ainda a seguinte declaração: “A polícia ignora ou fecha os olhos propositadamente.”³⁶ O jornal A Tarde de 1923 afirma categoricamente que: “até mesmo o candomblé conta com a mais larga e eficaz protecção da policia.”³⁷ (sic)

Os trechos selecionados acima permitem relativizar tanto uma suposta convergência de interesses entre a imprensa e a polícia, como também oferecem evidências de que as relações entre a polícia e o povo-de-santo não devem ser tratadas de maneira dicotômica, mesmo porque, muitas autoridades policiais tinham ligações religiosas com os terreiros, como indicava os periódicos. Em 1921, quando um grupo de adeptos do candomblé foi preso “declararam que aquillo era uma injustiça pois não acreditavam como a polícia [os] perseguia se um capitão da Brigada era também ‘ogan’ e na sua casa fazia batuques”.³⁸

³³ “Extinguindo a Bruxaria” (24/04/1922). Jornal A Tarde, p. 2.

³⁴ “Voltam a apparecer os ‘candomblés’. O do Retiro funciona pela madrugada.” (02/03/1925) Jornal A Tarde.

³⁵ “Feiticeiros e Feiticeiras” (30/04/1925) Jornal A Tarde.

³⁶ “Num antro de feitiçaria” (29/05/1923).Jornal A Tarde, p. 1.

³⁷ “Explorando a bolsa e a crença dos incautos. A polícia varejou um candomblé no Bogum” (02/08/1923).Jornal A Tarde, p. 2.

³⁸ “Pae de Santo foi Bater no Xadrez” (16/08/1921). Jornal A Tarde.

Além de indicar que alguns policiais protegiam os candomblés, os jornais também demonstravam que aquelas autoridades acreditavam nos deuses afro-brasileiros. Um exemplo disso foi publicado no jornal *A Tarde* de 13 de maio de 1924, que relatou a prisão de José Paulo, apanhado em flagrante quando ia arriar um ebó na porta de outro, à Baixa dos Sapateiros.

Levado a 2ª delegacia, disse ao delegado chamar-se José Paulo e que tinha ido fazer aquele trabalho a mando de Victoriano de tal da roça do galho, à Baixa dos Sapateiros. Aberto o embrulho, encontrou-se no um gallo morto, com uma farofa de azeite de dendê e outras porcarias, tudo dentro de um alguidar de barro. A autoridade, sem perda de tempo, e meio receioso mandou um policial jogar o embrulho ao mar.”³⁹

O trecho da matéria reproduzida acima apresenta diferentes dimensões das relações entre autoridades policiais e o candomblé, já que colocar um embrulho com aquele conteúdo não poderia ter gerado uma prisão a menos que houvesse a suspeita de que aquilo poderia provocar algum malefício. Por outro lado, o ato de “mandar o policial jogar o embrulho no mar” demonstra que; o delegado designa um policial que lhe era inferior na hierarquia e dificilmente poderia se recusar a cumprir tal ordem, mesmo que estivesse receoso como o chefe. É preciso atentar para o significado do local determinado para se desfazer do feitiço, não era no lixo da delegacia ou qualquer outro. Entregar as águas parecia ser a forma mais segura de se desfazer daqueles poderosos ingredientes.

A contradição evidencia-se, na medida em que a polícia era a instituição encarregada pelo Estado para combater as práticas religiosas afro-brasileiras, entretanto, seus membros participavam e muitas vezes protegiam os terreiros⁴⁰, o que evidencia a astúcia de indivíduos, que “escapam à disciplina sem ficarem mesmo assim fora do campo onde se exerce.”⁴¹ Mesmo sem ter condições de enfrentar a opressão legitimada constitucionalmente, o povo-de-santo encontrou mecanismos para burlar a ordem estabelecida aliando-se àqueles que tinham

³⁹ “O feitiço contra o feiticeiro” (13/03/1924).Jornal *A Tarde*, p. 2.

⁴⁰ Em 1922, por exemplo, a polícia invadiu o terreiro de Lourenço José Mathias, no distrito de São Caetano, o inspetor João Rufino do Bonfim, que é ogã da casa, rebelou-se e tentou impedir a ação policial. “Extinguindo a Bruxaria” (24/04/1922) Jornal *A Tarde*, p. 2.

⁴¹ CERTEAU, Michel de. Op. Cit., p. 175.

como obrigação profissional fechar os candomblés, mas que, em muitos casos, compartilhava da crença em orixás, inquices, voduns e caboclos.

Em meio a essas relações controvertidas entre a polícia e o povo-de-santo destacou-se a figura do delegado Pedro Azevedo Gordilho, vulgo Pedrito, que atuou à frente da 1ª Delegacia, entre 1920 e 1926. Ele ficou conhecido em Salvador pela maneira rígida como conduziu a repressão às casas-de-santo. A seu respeito, Ângela Lühning afirma que: “Ele não foi nem o primeiro, nem o último delegado a perseguir o candomblé. Foi, porém, um dos mais violentos e temidos, e de certa forma tornou-se um símbolo da perseguição durante uma certa época.”⁴² A ambigüidade deste personagem ficou marcada, segundo a pesquisadora, nas diversas cantigas memorizadas pelo povo-de-santo, onde era feita uma associação entre Pedrito e à repressão policial, e ao mesmo tempo, relatavam o seu possível vínculo com uma casa de candomblé, Lühning acrescenta ainda que:

Segundo informações pessoais coletadas, Pedrito teria sido ogã da casa de Silvana, em Periperi. (...) Existe até um boato de que Pedrito teria tido algum envolvimento emocional com Silvana. Não foi possível verificar a batida na sua casa, mencionada nos versos do ABC, ao contrário, no dia 08/10/1921 foi noticiado que Silvana estava atuando com proteção da polícia local, sem entrar em detalhes. Hoje, depois de 70 anos, certamente é impossível desvendar os meandros desta história, porém é bem provável que, pelas diversas informações citadas, existiu algum contato próximo entre o delegado e a mãe-de-santo.⁴³

Além das indicações da autora foi possível encontrar evidências da proximidade do delegado com o candomblé, em meio a uma coleção de objetos de cultos afro-brasileiros que foram apreendidos pela polícia, durante as batidas e doadas ao Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, entre atabaques, quartinhas e imagens de santos encontrava-se a seguinte placa de identificação:

⁴² LUNHING, Ângela. “Acabe com esse santo, Pedrito vem aí...” Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo (28), 1995-96, p. 195.

⁴³ Id. Ibidem., p. 197.



A placa foi doada a um candomblé por Pedro Mello e Pedro Gordilho. É significativo que uma figura conhecida tradicionalmente pela rigidez com que combatia as religiões afro-brasileiras tenha feito uma oferta para um terreiro, o que reforça a complexidade das relações que envolveram policiais e adeptos do candomblé. Com isso, fica claro que a polícia, enquanto instituição, combatia os terreiros, o que não permite generalizações no que tange a atuação de seus membros, até mesmo em relação àqueles que exerciam cargos mais altos, como os delegados. O envolvimento de membros da polícia no candomblé veio à tona, em pelo menos dois casos de crimes ocorridos em candomblés.

Em novembro de 1930 a imprensa noticiou o fato que relacionava o sub-delegado da Cruz do Cosme, coronel Salvador de Jesus, o capitão da Força Pública Emygdio, e tinha como vítima de homicídio o mata-mosquitos⁴⁵ Manoel da Cruz, que se encontrava no candomblé da Cidade da Palha. O jornal *A Tarde* divulgou as notícias referentes ao caso em três dias distintos, apesar disto, trata-se de um relato controverso que deixa margem para muitas dúvidas. Segundo *A Tarde* de 05 de novembro de 1930, tudo começou com as inúmeras cobranças da

⁴⁴ LODY, Raul. *Um Documento do Candomblé na Cidade do Salvador*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. Rio de Janeiro: MIC / FUNARTE / INF, 1985, p. 101.

⁴⁵ Mata-mosquitos. A cronista Hildegardes Vianna explicou o que era essa profissão. “De uma hora para outra, saiu a novidade que água dos porrões, potes e barricões era uma das responsáveis pelos surtos de epidemias que, com frequência, castigavam a população. (...) Foi o início da viacrucis dos prepostos da Higiene, homens modestos, a maioria fracassada em outro emprego, subestimados na escala social, atirados ao motejo público. Travavam verdadeiras batalhas diárias em troca de um salário miserável. Eles se apresentavam nas portas como empregados da Higiene. Mas o povo já tinha acertado a denominação de mata-mosquitos, não havendo jeito de emenda. Eram mata-mosquitos.” VIANNA, Hildegardes. *A Bahia já foi assim*. Salvador: Editora Itapuã, 1973, p. 91.

imprensa para acabar com os candomblés, notadamente na Cidade da Palha, região da cidade que concentrava muitos deles. Diante disso:

Algumas providencias foram tomadas para a extincção completa desses antros, mas quase sempre surgia o cap. Emygdio, da Força Pública, e se responsabilisava perante a autoridade pelo não funcionamento dos cabulosos batuques ensurdecedores atabaques. Foi para o fechamento destas casas, deante das queixas recebidas, que hontem, à noite, o cel. Salvador de Jesus, sub-delegado da Cruz do Cosme dirigiu-se para a Cidade da Palha. Mal chegava elle no antro, e encontrava assentado na sala cercado de diversas praças, o cap. Emygdio. A autoridade explicou o motivo de sua visita. O cap. Emygdio pediu sua complacência. Garantiu-lhe que o soccego publico não seria perturbado. — Mas eu vou levar estes apetrechos para a sub-delegacia — disse a autoridade - Hoje não, seu coronel — disse o cap. Emygdio. — Agora mesmo. — Venha cá. E dizendo estas palavras aquelle official convenceu a autoridade de que o antro seria fechado incontinenti. Se não fosse assim, o subdelegado Salvador de Jesus, não teria deixado a Cidade da Palha em busca de sua residência. ⁴⁶(sic)

Como indica o subtítulo da matéria supracitada esta era a versão do sub-delegado Salvador de Jesus. Segundo ele, uma hora depois que deixou o candomblé foi avisado de que lá ocorreu um crime. Quando este retornou ao terreiro teria sido preso pelo capitão Emygdio e acusado de ter realizado o disparo. Emygdio por sua vez, negou o ocorrido dizendo-se vítima de vingança do subdelegado. Na edição do dia seguinte o jornal apresentou uma declaração que foi atribuída ao ferido pelo disparo, Manoel da Cruz:

- Foi um soldado, quem me atirou. Brincava no terreiro, quando elle surgiu. Quis correr e elle gritou: - Não corra senão eu atiro. E logo em seguida ouvi a detonação de uma arma e cai ao solo todo ensangüentado. — E o subdelegado? — Não o vi no momento.⁴⁷ (sic)

A declaração do acusado resultou na libertação do subdelegado, que se encontrava preso. E, no dia 12 de dezembro do mesmo ano o caso retornou aos jornais em decorrência da morte do ferido. Lembrando aos leitores das notícias

⁴⁶ “Um crime num Candomblé. O que o Sub-delegado Salvador conta ‘A Tarde’ — As accusações que faz ao Cap. Emygdio” (05/11/1930) Jornal A Tarde, p. 1.

⁴⁷ “Ainda o cerco ao ‘Candomblé’ da Cidade da Palha. O que diz o ferido” (06/11/1930) Jornal A Tarde.

publicadas anteriormente, o repórter abre espaço para mais detalhes da versão de Salvador de Jesus sobre o crime:

No momento em que o mata mosquitos Manoel Braz sambava no terreiro, foi alvejado por um desconhecido. Como o autor do crime foi accusado o subdelegado Salvador de Jesus, que momentos depois era preso pelo cap. Emygdio Tiburcio, compadre da 'mãe de santo' e transportado para a delegacia da 2ª circumscrição. Ali, autoado pelo delegado, o accusado procurou defender-se. — Estava innocente — disse. — Sofria apenas, uma perseguição daquelle official pelo motivo de ter determinado o fechamento da 'casa de santo'.⁴⁸ (sic)

Com a morte do acusado, o periódico indica um desfecho para o caso no que o capitão Emygdio Tiburcio seria responsabilizado pelo homicídio. Acompanhando a versão apresentada pelo jornal não fica claro o que teria motivado o crime, uma vez que o capitão era tido como “compadre da mãe-de-santo”, alguém que tentara impedir o fechamento do terreiro, então por que atiraria em um membro ou cliente do candomblé? A partir do nome dos envolvidos e da vítima que era chamado de Manoel da Cruz, e às vezes, de Manoel Braz, busquei o processo criminal correspondente localizado na base de dados do Arquivo Público do Estado, mas não foi encontrado nas caixas. Diante disso, permaneceram as dúvidas quanto ao real desfecho do caso, assim como da versão das testemunhas e envolvidos.

Apesar das incertezas, o crime tratado foi um caso extremo de conflitos entre autoridades policiais, por conta do funcionamento de uma casa de candomblé. Pelas versões apresentadas nos jornais fica evidente que havia o interesse em proteger aquele terreiro, idéia que é reforçada pelo fato de que em momento algum o periódico apresenta o nome da sacerdotisa, que de forma alguma foi envolvida nos conflitos.

Outro caso extremo que demonstra que a proteção de policiais a terreiros de candomblé não era algo incomum à época, foi verificado na agressão ocorrida contra Maria da Conceição, na Ilha de Itaparica, caso já relatado anteriormente. Em meio à repercussão do ocorrido, manifestou-se o sub-delegado suplente de

⁴⁸ “Falleceu o ferido do candomblé. Antes de morrer accusou um soldado” (12/12/1930) Jornal A Tarde.

Itaparica, defendendo-se da insinuação que o jornal Estado da Bahia fez ao informar que, nem todos os membros do candomblé teriam sido presos já que a fuga foi facilitada “por uma autoridade local que diz pertencer a muamba.”⁴⁹ Em resposta a esta acusação o Sr. Francisco Tavares enviou uma carta à redação do Estado da Bahia, da qual extraí o seguinte trecho:

Assumindo o sr. Sub-delegado o exercício do cargo, é claro que cessasse a minha actuação, cabendo a este proibir ou consentir na continuação da tal sessão. Desafio aos meus detractores virem provar quaes e de quem eu tenho recebido importâncias? Qual sociedade com Maria da Paz? (...) Terminando quero deixar patente que nenhuma interferência tenho na sessão de Maria da Paz, quanto mais ser ogan ou sócio, cargos que deixo para os meus detractores, que talvez necessitem de taes expedientes para viverem. Aguardo o desenrolar dos factos, reservando-me o direito de defeza dos meus brios em qualquer terreno que procurem me levar os meus detractores.⁵⁰(sic)

A despeito da defesa ferrenha que fez o suplente de delegado, a denúncia ventilada pela reportagem não apresenta estranhamento, diante da possibilidade de um membro da polícia ser aliado do referido candomblé. Além disso, a suposição do jornalista não parece de todo descabida, diante da rapidez do acusado em defender-se.

Evidencia-se que os policiais interagiam constantemente com os candomblés. A prova disso, é que nas batidas aos terreiros, os objetos recolhidos não eram aleatórios; eles sabiam o que denotava a prática das religiões afro-brasileiras, e que por isso incriminaria os envolvidos. Isso exigia um conhecimento mínimo dos rituais que eram realizados ali. Por outro lado, as fontes consultadas não deixaram dúvidas quanto a participação de membros da polícia como ogãs, protetores e filhos-de-santo.

Ao investigar a repressão policial aos candomblés do Rio de Janeiro, Maggie se deparou com uma quantidade expressiva de processos criminais em que pessoas ligadas ao candomblé eram indiciadas pelo crime de feitiçaria e falsa medicina.⁵¹ Diante da grande freqüência com a qual o combate aos candomblés

⁴⁹“Uma tragédia na macumba” (18/12/1933) Jornal O Estado da Bahia.

⁵⁰ “A Victima da Macumba” (21/12/1933). Jornal O Estado da Bahia.

⁵¹ MAGGIE, Yvonne. Op. Cit.

foi noticiado na imprensa baiana, alentou-me a idéia de que haveria muitos processos criminais envolvendo os adeptos baianos. Essa perspectiva não se concretizou. É possível considerar que alguns processos possam ter se perdido, entretanto, com a identificação de inúmeros policiais envolvidos com o candomblé, me questiono se estes não teriam ajudado pais, mães e filhos-de-santo a se livrarem das acusações.

O fato é que há um grande descompasso entre o número de prisões noticiadas nos jornais e a quantidade de processos criminais identificados no Arquivo Público do Estado. E, mesmo nos processos encontrados havia uma grande habilidade das pessoas relacionadas aos candomblés em lidar com a situação, no sentido de impedir a condenação, muitas vezes utilizando os mesmos argumentos empregados pelos jornalistas para desqualificar aquelas práticas religiosas, em favor próprio. Nesta complexa rede de conflitos e acordos que envolviam o povo-de-santo, a imprensa aparece como a instituição que de forma mais contundente se colocou contra a sua atuação superando mesmo a polícia, tratada na literatura como o maior algoz.

Ainda assim, as idéias divulgadas na imprensa para justificar a repressão, como a que associava à crença em deuses africanos, a ignorância ou desajustes mentais, acabou favorecendo alguns adeptos do candomblé, como ficou registrado no processo criminal que será tratado a seguir. A vítima foi Adalgisa Ribeiro dos Santos, residente no distrito de Gengiba, região de Jequié, interior da Bahia. Adalgisa era casada com Narciso Arquimínio da Silva, lavrador, bom marido e pai zeloso, conforme indicam as testemunhas Até que começaram a ocorrer eventos estranhos na propriedade de Narciso, como a morte de alguns animais sem explicação. Acreditando tratar-se de feitiços, Narciso procurou a curandeira Francisquinha, que lhe informou da necessidade de batizar seus caboclos. Segundo Narciso,

Neste mesmo dia tomara um purgativo dado pela curandeira e que ignora a espécie deste medicamento cujo remédio se compunha de um pó. Que neste mesmo dia acertara o batizado para ser realizado no dia

10 de dezembro próximo passado pelo preço de cento e cinquenta mil reis⁵².

Narciso não fala em detalhes sobre o batizado do seu caboclo Taitinga da Raiz. Contudo, parece que aquele ritual não teria sido o suficiente para resolver seus problemas. Segundo sua esposa, desde que procurou a curandeira Francisquinha não teve mais saúde, isto é, notara que seu marido Narciso ficara “obsedado por espíritos”.

Como não houve melhora Narciso continuava a tomar os remédios preparados pela curandeira, sendo que no dia 2,

a noite antes de recolher-se ao seu aposento de dormir tomou banho de [ilegível] e em seguida deitou-se dormindo imediatamente que ao amanhecer do dia três foi acusado por sua esposa que lhe mostrou os ferimentos em que se achava, pedindo água e sal para botar nos ferimentos(...)⁵³

A versão de Narciso omitiu os detalhes do crime. Entretanto, Adalgisa narra com riqueza de pormenores a maneira como o marido lhe arrancou os glóbulos oculares utilizando-se de um pedaço de arame, além de lhe ter quebrado um braço e tentado arrancar sua língua. Minúcias que por ora omito, já que não contribuem para a análise do referido processo. Contudo, vale a pena transcrever o diálogo do casal, quando Narciso acordou, na manhã seguinte, e viu os ferimentos da mulher:

Que pela manhã de hoje ao desperta-se ouvio a sua mulher dar uns gemidos que lhe perguntou: “O que e que tu tem minha velha esta com dor de cabeça?” Ao que ela respondeu-lhe “Nada meu velho, os teus caboclos arrancaram meus olhos, quebrou o meu braço esquerdo e finalmente me deixou quase morta, me olha para tu ver”.⁵⁴ (sic)

Narciso afirmou que não se lembrava do crime, embora não tenha negado sua autoria. Ele atribuiu o ocorrido a possessão por caboclos. Sua versão foi confirmada pela esposa, e todas as testemunhas disseram que ele não seria capaz de cometer tal atrocidade. A versão de Narciso foi tão contundente que

⁵² Processo criminal, vítima Adalgisa Ribeiro dos Santos, Jequié, 1935. APEB. Judiciário. Série: Crimes. Auto de Apresentação.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

convenceu as autoridades, de tal forma, que Francisquinha e João Padeiro, seu amásio, ora aparecem dividindo a culpa com Narciso e, em outros momentos do processo Narciso aparece como vítima.

A justiça não conseguiu localizar Francisquinha e João que fugiram após o ocorrido, o que certamente acrescentaria detalhes interessantes ao processo. O que mais chama atenção na leitura dos autos é a crença de que o acusado estava incorporado por caboclos, ao cometer o crime. Perspectiva adotada inclusive pelas autoridades, como indica o desenrolar do caso. Narciso passou alguns meses na prisão e foi levado a um hospício, onde os médicos afirmaram que ele tinha distúrbios mentais, agravados pelas beberagens ingeridas no terreiro. Depois do tratamento Narciso é liberado e volta a viver com sua esposa cega.

Um processo criminal como o apresentado, diz muito da forma como as religiões afro-brasileiras eram percebidas por quem supostamente não compartilhava da crença. Afinal, em um momento que pais, mães e filhos-de-santo eram tratados como ignorantes, incautos ou loucos, não parecia estranho que atormentado por tais práticas religiosas, um indivíduo cometesse um crime como o descrito acima. E foi essa forma de encarar os fatos, a princípio negativa para um membro do candomblé, que contribuiu para a soltura de Narciso.

Para compreender a forma como o povo-de-santo era encarado naquele momento, basta lembrar que as décadas de 1920 e 1930 não estavam tão distantes no tempo, do auge das teorias raciais, que na Bahia teve como representante Nina Rodrigues⁵⁵. Se o século XIX é sempre pontuado como o momento em que grassaram as idéias monogenistas, foi somente no início do século XX que as políticas públicas, baseadas naqueles princípios, entraram em vigor, destacadamente, após a Constituição de 1891, que trazia em seu bojo políticas de incentivo à imigração como obrigação do Estado. Vale ressaltar também, a decretação do Código Penal em 1890, que subsidiou a perseguição às culturas religiosas de matriz africana.

⁵⁵ Sobre isso ver: SCHWARCZ, Lília M. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993. e SANTOS, Flávio G. dos. *Os Discursos Afro-brasileiros face as ideologias raciais na Bahia (1889-1937)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2001.

Nina, não por acaso, foi pioneiro nos estudos sobre as religiões de matriz africana. Chamava a sua atenção o estado do transe, que como médico ele descrevia da seguinte maneira:

A manifestação da possessão do santo varia muito de grau, ou de intensidade. Desde o delírio maníaco furioso e prolongado, desde perturbações delirantes de forma de possessão mais ou menos sistematizada, desde o verdadeiro estado de santo sob a forma clássica de oráculos, essas manifestações podem ir até a ligeiros acidentes de ataques histéricos frustrados, ou mesmo a simples excitação ou atordoamento passageiro provocado pela fadiga em particular pela dança.⁵⁶

Uma explicação para o estado de possessão que não se diferenciava muito do quadro indicado pelos médicos que analisaram Narciso e atribuíram seus atos a distúrbios mentais que foram tratados com confinamento, durante alguns meses, no hospício da capital. Depois disso, ele foi avaliado pelos médicos que lhe consideraram curado.

A leitura de processos criminais como o discutido anteriormente, assim como a análise das reportagens dos periódicos locais, indicaram que momentos de tensão eram vivenciados pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Mesmo assim, a compreensão de que as práticas de matriz africana eram sinais de ignorância ou debilidade mental, nem sempre trazia apenas desvantagens para pais, mães e filhos-de-santo. Por vezes, o discurso repressivo acabava por beneficiar alguns indivíduos, como ocorreu com Narciso, que diante da gravidade do crime cometido, ficou pouquíssimo tempo na prisão, graças à associação de suas práticas religiosas a problemas mentais.

Diversas estratégias foram utilizadas pelo povo-de-santo a fim de manter suas crenças, durante a repressão policial. Atitudes como o registro de casas de candomblé na condição de sociedades espíritas, a aliança com intelectuais e políticos influentes ou ainda a mudança das roças para regiões de difícil acesso, eram comuns no período estudado. Entretanto, contraditoriamente, algumas

⁵⁶ RODRIGUES, Nina. *O Animismo fetichista dos negros baianos*. 2ª ed. Salvador: P555, 2005, p. 75.

medidas que favoreceram o povo-de-santo foram tomadas por indivíduos que combatiam os candomblés.

As estratégias e táticas utilizadas pelos adeptos do candomblé contribuíram para as transformações no modo de tratar as religiões afro-brasileiras. Em meio às diversas matérias publicadas na imprensa baiana entre as primeiras décadas do século XX, houve variações na forma de tratar as religiões de matriz africana, o que fica ainda mais evidente quando recuo no tempo e analiso as reportagens com o mesmo teor, divulgadas no século XIX, como a citada a seguir:

Offício ao Ilmo. Sr. subdelegado da Sé, participando-lhe que há três dias está fervendo um amotinado batucajé, atrapalhando os pacíficos ouvidos da vizinhança, em uma cafurna, cuja frente da para a estrada nova, na propriedade em que mora a família Silva Reis, ao Maciel de Baixo. Uma infinidade de mulheres e homens affricanos e nacionais, de diversas condições, estão ali reunidas na prática de estúpidos sacrifícios e ídolos grosseiros, aberrando assim dos preceitos da nossa santa religião e offendendo a moral, além do notável encommodo que dão á vizinhança com a zoadá dos malditos tabaques a noite. A vista do que fica dito, espera-se que S.S. com a energia de que tem dado provas, se digne logo dar providências que façam assar tão depreciadora prova de nossa civilização.⁵⁷ (sic)

No século XIX, o principal instrumento de denúncia das religiões de matriz africana era o jornal *O Alabama*, que se proclamava abolicionista, mas denunciava as práticas culturais e religiosas relacionadas a crioulos e africanos. Percebe-se claramente que, naquelas matérias a justificativa para o combate ao candomblé era baseada na defesa da moral e da religião católica. Enquanto as reportagens das décadas de 1910 e 1920 publicadas, em grande parte, pelo jornal “*A Tarde*”, apresentam outras motivações em sua guerra contra o candomblé, como sinaliza o seguinte trecho da reportagem de 26 de maio de 1925:

Antiga metropole do Imperio, a Bahia, muito embora haja, passado por varias transformações, sentindo como as demais cidades, a febre da civilização e do progresso, continua a manter e praticar uns tantos costumes, explicaveis, nos tempos coloniais, quando aqui predominava o elemento africano. Queremos nos referir ao aspecto, que, nos offerece a "urbis" todos os dias, pela manhã, com o apparecimento nas

⁵⁷ “Amotinado Batucajé (Candomblé)” (08/11/1868). *Jornal O Alabama*.

encruzilhadas das ruas, de imundos pacotes contendo farinha, milho, de cambulhada com grossa porção de azeite de cheiro e algumas moedas de cobre.⁵⁸ (sic)

Como tratei anteriormente nas primeiras décadas do século, a propaganda modernização que buscava-se implementar em Salvador era o principal motivo alegado pelos jornalistas ao reivindicar a extinção dos candomblés. Certamente nesse período, não havia desaparecido completamente das argumentações, a perspectiva da moral e a defesa do catolicismo, tão presente no século XIX, mas a tendência da maioria das reportagens era pregar a higienização dos costumes.

Por volta da década de 1930, delineava-se uma outra transformação na forma como a imprensa baiana tratava das religiões afro-brasileiras; as matérias continuavam combatendo os candomblés, mas da seguinte forma:

Fez os ‘passes’, mas não havia geito. O espírito se entranhara, de com força, no corpo de Antonio Francisco. Após varias tentativas em vão, a macumbeira chegou à conclusão de que era necessário cuidado especial. Por isso fez amarrar o cliente e, em seguida, com a espada de Ogun, seguindo o ritual de praxe, aplicou-lhe uma surra tremenda. Naturalmente que o velho amoleceu e Maria da Conceição, para acabar com o trabalho, preparou a ultima fase da operação. (...) O pobre homem obedeceu. Viu que o fósforo ia chegando, ao fundo do tacho. Depois de um clarão enorme. Calor no rosto. Cheiro de cabelo queimado. Uma dôr, daquelas, das brabas. Então tirou o corpo fóra, com a pele já tosta pelas chamas... Todo o serviço foi um fracasso, como é natural. Em vista disso, Maria das Dores se indignou pegando o parente e levando-lhe a delegacia.⁵⁹ (sic)

Notícias como esta foram divulgadas com freqüência nos jornais, notadamente, a partir da década de 1930. O candomblé não era mais tratado de uma forma geral, e sim a partir de casos extremos, como o relato acima. As manchetes eram bastante sugestivas quanto ao novo tratamento dado às religiões afro-brasileiras: “‘Bogum’ e ‘São Cosme’ levaram o dinheiro da menina”⁶⁰; “Uma história da Macumba! E a criança desapareceu. Methodos de cura que levam a

⁵⁸ “Os ‘Despachos’ Feiticeiros” (26.03.1925) Jornal A Tarde.

⁵⁹ “Estava com o diabo no corpo. A feiticeira surrou o cliente e terminou o tratamento com um incêndio” (14/09/1949) Jornal A Tarde.

⁶⁰ Bogum e São Cosme levaram o dinheiro e as jóias da menina (10/10/1933). Jornal A Tarde.

morte”⁶¹; “Foi buscar remédio e morreu”⁶²; “Surraram a infeliz para lhe tirar o diabo do corpo”⁶³. É necessário fazer uma ressalva em relação ao periódico O Estado da Bahia que ofereceu espaço para que Edison Carneiro publicasse artigos numa perspectiva positiva das práticas culturais de matriz africana, contudo na mesma época o jornal continuava a apregoar denúncias contra os candomblés, por vezes numa mesma edição encontrava-se um texto de Edison tratando de uma maneira folclórica as tradições culturais negras e na página seguinte uma queixa contra determinado terreiro.

Foram significativas essas modificações na forma de tratar as religiões afro-brasileiras. Parece-me que nas primeiras décadas do século XX, a repressão aos candomblés não carecia de muitas explicações; essa prática em si era considerada desprezível e “depunha contra o nosso estado geral de cultura”⁶⁴. Já nos meados da década de 1930, eram necessários fatos extraordinários que chocassem a população para legitimar o combate aos terreiros. Sendo assim, não se tratavam de quaisquer terreiros, como indica o trecho da matéria a seguir:

Acreditamos que os candomblés que ainda causam tanto desassocêgo nos subúrbios da cidade, seja uma coisa muito interessante como motivo para estudiosos de assumptos afro-brasileiros, porém, somos também dos que reconhecem que a sombra dos candomblés muita coisa errada e perigosa se pratica, e dahi a necessidade de espurgo que a polícia de quando em vez realiza nos “terreiros da cidade”.⁶⁵ (sic)

Nesse momento, o intuito não era mais exterminar os candomblés, objetivo claramente noticiado nos jornais das décadas de 1910 e 1920. Por volta de 1930 iniciou-se uma fase de diferenciação entre as casas, que foi acompanhada de uma forma mais comedida de se referir a essas práticas religiosas. Em meio às críticas era comum a utilização do termo “baixa feitiçaria”, o que me leva a concluir que existiria um outro tipo de feitiçaria: a “alta”.

⁶¹ “Uma história da Macumba! E a creança desapareceu. Methodos de cura que levam a morte” (06/02/1936). Jornal A Tarde.

⁶² “Foi buscar remédio e morreu. A curandeira passou um grande susto” (08/09/1933). Jornal A Tarde.

⁶³ “Surraram a infeliz para lhe tirar o diabo do corpo” (27/12/1933). Jornal A Tarde.

⁶⁴ “Nas baixas esferas do feitichismo” (10/01/1929). Jornal Diário da Bahia.

⁶⁵ “Candomblés” (26/01/1936).Jornal A Tarde.

A partir de 1950 os guias turísticos apresentavam culturas afro-brasileiras como elementos folclóricos. O Guia Turístico Beabá da Bahia de 1951, por exemplo, já atribuía o título de Roma Negra à cidade de Salvador e trazia aspectos “curiosos” sobre os cultos afro-brasileiros como, a correspondência entre orixás e os dias da semana, as cores de cada entidade e a relação entre orixás e santos católicos.⁶⁶ No guia intitulado: “Bahia Cidade Feitiço”, de Carlos Torres, de 1957, a religião afro-brasileira foi evocada para compor uma paisagem romântica da cidade, como é possível acompanhar a seguir:

O seu romantismo vive e persiste nas suas lendas e mistérios e acha-se perpetuado nas histórias da Bala de Ouro, do sonho de Catarina Paraguassú, do estalo de Vieira, nos apóstolos de Ouro, na Mãe d'Água, no misticismo do candomblé, na sua feitiçaria, nas Mães de Santo, etc...⁶⁷

Por volta da década de 1930 é possível identificar alguns indícios dessa transição. Mudanças na forma de lidar com as religiões afro-brasileiras que interessam, por revelar uma leitura diferenciada dos espaços praticados pelo povo-de-santo. Talvez, influenciando a maneira de significar esses territórios pelos adeptos dos candomblés. O que foi crucial, por exemplo, na escolha dos lugares para a realização de obrigações religiosas, fora do espaço do terreiro.

Como indiquei anteriormente, os estudiosos elegeram alguns candomblés utilizando critérios de pureza e legitimidade. O que sugere que, por volta de 1930, as relações de poder que alguns candomblés conseguiram estabelecer na cidade, já lhes colocavam em situação privilegiada diante dos demais. Entre todas as matérias jornalísticas pesquisadas há uma grande maioria que se refere às batidas policiais em terreiros que cultuavam caboclos. Casas que certamente se distanciavam do modelo de pureza divulgado pelos candomblés jêje-nagôs, aqueles que caíram nas graças dos intelectuais e mais tarde tiveram suas práticas legitimadas como símbolo de preservação das tradições africanas. O que pode ser interpretado como mais um indício de que em meados da década de 1930 buscava-se separar os candomblés “tradicionais”, “verdadeiros”, dos “falsos”, aos

⁶⁶ VALLADARES, José. *Guia Turístico Beabá da Bahia*. Salvador: Livraria Turística, 1951, pp. 94-7.

⁶⁷ TORRES, Carlos. *Bahia Cidade Feitiço*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1957, p. 18.

quais se referiam como baixa feitiçaria. Um processo de diferenciação que certamente não teve início na polícia, basta lembrar que após o II Congresso Afro-Brasileiro ocorrido em 1937, foi criada a União das Seitas Afro-Brasileiras que pretendia tomar para si a responsabilidade de registrar os candomblés e normatizar as suas práticas. A luta dos sacerdotes não era para tentar acabar com a disciplinarização dos candomblés, e sim para que isso ficasse a cargo das pessoas certas.

No discurso de intelectuais como Edison Carneiro ou de membros dos cultos considerados tradicionais como Martiniano Eliseu do Bonfim havia uma constante denúncia contra os novos candomblés, abertos por sacerdotes, que segundo Martiniano não tinham o devido treinamento. Nessa relação conflituosa ficava claro o tratamento hostil dado aos terreiros que cultuavam abertamente os caboclos.

Diante disso é preciso ter em mente que o discurso dos estudiosos continha muito da forma de pensar de pessoas influentes do candomblé, como Martiniano, mas também influenciava a conduta de membros do terreiro, e provavelmente a forma de encarar as religiões afro-brasileiras, destes formadores de opinião, extrapolava os espaços do candomblé, chegando a outras esferas da sociedade. Como explica Dantas, tratando da circulação do conceito de pureza entre o povo-de-santo e os intelectuais:

Ao transformar esta categoria nativa, em categoria analítica, prática que se teria iniciado com Nina Rodrigues e se firmado com toda corrente de estudiosos do Candomblé da Bahia apegados aos africanismos, os antropólogos teriam contribuído, especialmente na Bahia, através da construção do modelo jêje-nagô, tido como o “mais puro”, para a cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade, através dos quais se representará o africano. Estas representações não se construíram independentes da estrutura de poder da sociedade, como não escaparam a elas as relações dos antropólogos com seus objetos de estudo, os candomblés “mais puros”, dos quais vão se tornar ogãs e intermediários com o mundo dos brancos.⁶⁸

⁶⁸ DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó Nagô Papai Branco*. Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 148.

Isso me fez supor que o combate da polícia aos terreiros foi mais cruel quando se tratava de casas que cultuavam caboclos, vistas de soslaio por membros da própria comunidade religiosa afro-brasileira. As inúmeras matérias jornalísticas que deram cobertura às batidas policiais são uma evidência disso, pois entre os objetos recolhidos, descritos e por vezes fotografado, é possível encontrar vestígios de culto aos caboclos. Verificou-se, por exemplo, na reportagem de 01 de junho de 1932 que, em meio a diversos pertences do sacerdote foram levados para delegacia os seguintes objetos:

Além disto, havia alli uma cadeira alta, que servia de throno para o 'chefe', e outros tamboretos para os irmãos dos mezes. Cada tamborete tinha uma inscrição Anhangaiá, Ananá, Ouriry, Samba, Oxosse, Oxum. Eram os nomes dos encantados.⁶⁹

Na reportagem de 22 de março de 1929 fica ainda mais explícito que a polícia interrompeu uma festa para caboclos, graças a reprodução de um trecho da cantiga, que se ouvia, no momento da investida policial:

Eu sou caboclinho
Eu só visto penna
Eu só vim em terra
Para beber jurema...
E as negras em côro:
Para beber jurema...
Para beber jurema...⁷⁰

O caso mais emblemático de perseguição policial a um sacerdote que cultuava caboclo ocorreu com Severiano Manoel de Abreu, apelidado com o nome de seu caboclo; Jubiabá.⁷¹ Preso algumas vezes, Jubiabá chegou a prometer que não receberia mais clientes⁷², entretanto, vez por outra seu nome aparecia nos jornais. Fama que aumentou de maneira considerável em 1936, quando Jorge Amado publicou "Jubiabá". Severiano procurou os jornais dizendo-se ofendido

⁶⁹ "O Despejo de um candomblé" (01/06/1932) Jornal A Tarde, p. 8.

⁷⁰ "Em plena macumba. 'Pai Quinquim' está no xadrez." (22/03/1929) A Tarde.

⁷¹ Sobre isso ver: BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço*. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAO / EdUFBA, 1995. Especialmente o capítulo 4.

⁷² "Jubiabá foi levado à polícia" (12/05/1931) Jornal A Tarde, p. 10.

devido às características do personagem amadiano, enquanto o escritor afirmou: “Não pensei no mulato Severiano em um só momento.”⁷³

A despeito do posicionamento de intelectuais como Nina Rodrigues e Edison Carneiro que tentaram diminuir a presença do caboclo nos candomblés, ou associá-los apenas a tradição bantu, as indicações oferecidas pelas fontes levam a crer que havia um grande número de pessoas que cultuavam caboclos na década de 1930, entretanto as casas que o faziam de forma evidente estiveram mais expostas à repressão policial. Contudo, de acordo com as indicações de Jocélio Teles Santos, seu culto não ficava circunscrito à algumas nações, até mesmo terreiros jêje-nagôs, tidos por muitos como os mais resistentes às influências indígenas, cultuavam caboclos.

Claude Lépine fornece informações interessantes sobre o Caboclo nos terreiros ditos tradicionais. Ela afirma que “nas casas mais ortodoxas há pessoas que possuem, além do seu santo, um caboclo.” (...) Ainda segundo Lépine, a própria Olga do Alaketu, mãe de santo de um dos mais tradicionais terreiros de herança nagô, tem um caboclo, Jundiara, ao qual dedica uma festa todos os anos, em janeiro. Esta festa é reservada a um grupo restrito de pessoas e os membros do terreiro demonstram certa relutância a falar de tal caboclo, como se sua existência fosse algo desabonador para o terreiro.⁷⁴

Tratando-se de terreiros que cultuavam caboclos, ou não, evidencia-se que muitos policiais faziam parte do mundo mágico dos candomblés. Ora como algozes, aqueles que fechavam e levavam os objetos de culto, ora como ogãs habilidosos que impediam os colegas de realizarem as batidas. Em casos mais contraditórios, um mesmo policial, parece ter apresentado as duas facetas. A que se registrar também o posicionamento dos jornalistas que mantiveram extrema vigilância quanto ao crescimento do número de terreiros pela cidade. Eles denunciavam sacerdotes, acompanhavam pessoalmente batidas policiais e ainda apontavam as autoridades da polícia que se envolviam com os candomblés e eventualmente dificultavam a repressão. Com isso, a imprensa parece ter sido a instituição que mais vigorosamente lutou contra o estabelecimento das culturas

⁷³ Ver: “O Jubiabá do romance e o da ‘vida real’” (28/05/1936) *Jornal Estado da Bahia*, p. 5.

⁷⁴ SANTOS, Jocélio. *O Dono da Terra. O Caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995, p. 23.

religiosas afro-brasileiras, em Salvador. Contraditoriamente trata-se, hoje, de um dos órgãos mais empenhados em promover a idéia da baianidade, que usa e abusa de símbolos e elementos das culturas de matriz africana.

A partir da década de 1930 quando a imprensa desistiu de expurgar todos candomblés da cidade, a opinião dos intelectuais perpassava o posicionamento dos jornalistas, uma vez que foi estabelecida uma diferenciação entre os terreiros, que em muito se assemelhou às divisões baseadas em critérios de pureza africana determinado pelos estudiosos. Um modo de encarar o candomblé, que não se restringiu ao mundo das letras, uma vez que as fontes sugeriram que as apreensões realizadas pela polícia de costumes ocorreram com mais frequência e/ou de forma mais acentuada nos terreiros em que o culto aos caboclos teve grande visibilidade, grupo de adeptos desprezado por intelectuais daquela época, que os acusavam de promover mudanças extremas nas práticas religiosas afro-brasileiras. Como foi abordado anteriormente esse discurso dos intelectuais, era fundamentado na opinião de membros de candomblés considerados tradicionais.

Com isso, fica evidente a complexidade que envolvia as relações/tensões entre o povo-de-santo, jornalistas, policiais e estudiosos, o que impossibilita qualquer afirmação enfática, apontando aliados e inimigos, ao tempo em que também relativiza o papel dos adeptos de candomblé que não podem ser tratados como vítimas ou réus. Foram pessoas que defenderam seus interesses religiosos e se posicionaram em meio à teia de acordos e conflitos que lhes foi apresentada. Diante disso, se aqueles que poderiam ser vistos, apenas, como inimigos do povo-de-santo, apareceram nas fontes de forma contraditória, o que dizer dos que moravam ao lado: os vizinhos do candomblé?

2.3 “É UM BATE-BATE QUE NÃO DEIXA NINGUÉM SOCEGAR...”

Foi um escândalo, hontem, à noite, na rua da Faísca. Um Xangô em taes lugares é sempre uma nota differente. Estas coisas são para o outro lado da cidade. Para o lado onde não tem mais ruas calçadas, nem doutores, nem gente fina. Onde as mulheres não usam lorgnon nem freqüentam cinemas elegantes. Ali sim. Quando a devoção é feita em zonas distinctas, mesmo que seja num becco, numa sub-loja sem luz e sem ar, é sempre coisa reprovável, fere o curso índice de civilização, bole com os nervos dos super-educados e, como aquellas coisas não estão de accordo com os costumes da policia há sempre a intervenção da Policia de Costumes.⁷⁵ (sic)

O trecho acima faz parte de uma reportagem publicada no jornal A Tarde de 1938, nele é perceptível o desagrado do repórter diante das práticas religiosas afro-brasileiras em um lugar considerado indevido. Tratava-se da rua da Faísca, situada nas proximidades da Vitória, local em que residiam pessoas de alto poder aquisitivo e por isso o autor da matéria julgava descabida a realização de candomblés. Com isso, ficava claro que as tradições de matriz africana deveriam ter seu espaço reduzido às regiões em que viviam os pobres cidade.

Os terreiros se espalhavam pela cidade de forma dinâmica, criando uma cartografia sagrada que não permite generalizações. Assim como as relações entre policiais e adeptos do candomblé não podem ser lidas, apenas na perspectiva do conflito, os espaços da cidade não eram ocupados de maneira tão dicotômica, a despeito da opinião e do desejo manifestado pelo jornalista. Os deuses do panteão afro-brasileiro também eram cultuados em regiões nobres da cidade, e seu relato é uma evidência disso.

Diante da reportagem, cabe questionar se naquele lado da cidade “onde não tem mais ruas calçadas, nem doutores, nem gente fina” as religiões de matriz africanas eram bem aceitas por todos os moradores. Nesse sentido, volto para

⁷⁵ “A mulher estava ‘actuada’. O santo só deixou o aparelho na delegacia de costumes” (14/07/1938). A Tarde.

aquelas regiões de Salvador, onde a maioria dos candomblés instalou-se, e que por isso mesmo passavam a apresentar características diferenciadas, tendo em vista o grande número de pessoas que circulavam durante as cerimônias internas, principalmente na ocasião do ciclo de festas, quando atraía pessoas de diversos cantos da cidade, inclusive, por indivíduos pertencentes a outros grupos sociais.

Na perspectiva apontada pela fonte hemerográfica a presença de terreiros nos bairros poderia causar inúmeros conflitos. As tensões que envolveriam adeptos do candomblé e seus vizinhos foram identificadas em matérias como a que relatou a invasão de um candomblé na Cruz do Cosme, na qual o comissário foi informado “de que as famílias residentes na Areia da Cruz do Cosme não tinha socego.”⁷⁶ (sic) Virgílio Vieira, também teve sua casa invadida no Lucaia, devido “As queixas de moradores daquele local contra a música infernal”.⁷⁷ A mesma justificativa foi utilizada na invasão do terreiro de Pai Quinquim. “Os vizinhos não podiam dormir, perseguidos pelos toques bizarros dos batacupés”.⁷⁸ (sic) Outra denúncia foi publicada da seguinte maneira:

CANDOMBLÉ INCOMMODO — Moradores da Estrada da Raynha, Becco do Cyrillo, n. 40 pedem-nos [que] levemos ao conhecimento das autoridades competentes, afim de que possa ser dada uma providencia repressora ao facto da existência de um “candomblé”, que funciona, todas as noites, numa batida infernal, impedindo assim que os reclamantes possam repousar tranqüillamente.⁷⁹ (sic)

Inicialmente questioneei se a documentação citada indicava que os vizinhos realmente se queixavam, ou se isso era apenas utilizado como justificativa, na argumentação dos jornalistas. A frequência com que apareciam nos jornais, os vizinhos como delatores dos terreiros, me fez atentar para este aspecto, mesmo porque a proximidade com o candomblé possibilitava àqueles que moravam ao lado, ter certeza com antecedência, de quando ocorreriam as celebrações, dado que certamente favoreceria a uma batida policial.

⁷⁶ “Guerra ao Candomblé. Um pai de santo levado para o xadrez com algumas auxiliares.” (14/01/1932) A Tarde, p. 10.

⁷⁷ “Um Candomblé varejado. Entre os objetos apreendidos, uma camisa de renda e 2 gaitas.” (19/04/1932) A Tarde, p. 02.

⁷⁸ “Em plena macumba ‘Pai Quinquim’ está no xadrez.” (22/03/1929) A Tarde.

⁷⁹ “Queixas e reclamações Candomblé incomodo.” (12/12/1930) A Tarde.

Diante da persistência das dúvidas em admitir os vizinhos dos terreiros como delatores, foi de grande valia a identificação da matéria publicada pelo jornal *A Tarde* de 1921, que apresentou a súplica de João Pedro, residente no Cabula, que se desentendeu com Maria Sapateiro, sua vizinha “feiticeira”, ele teria afirmado na delegacia: “- É uma feitiçaria dos pecados, seu dortó! Naquela rua não se dorme. É um bate-bate que não deixa ninguém socegar...”⁸⁰ (sic) Mesmo relativizando as informações da matéria que apresenta um diálogo caricatural, tomo-a como um indício de que morar ao lado de um terreiro poderia apresentar algumas desvantagens, notadamente se houvessem conflitos precedentes entre os envolvidos. A matéria citada explicitou a denúncia de um vizinho, mas é preciso ressaltar que ela só aconteceu por conta de um desentendimento anterior que não tinha relação com a crença. E, antes da briga, o barulho incomodava?

Em meio a possíveis conflitos nas relações vicinais, a condição de uma pessoa como mãe ou pai-de-santo lhe tornava mais vulnerável, uma vez que diante de quaisquer problemas poderiam culminar com uma denúncia na delegacia mais próxima.

Todas as matérias que se referiam aos vizinhos dos terreiros tinham em comum, a queixa contra o barulho provocado pelos instrumentos musicais. Segundo Edison Carneiro, dentre os utilizados com maior frequência nas cerimônias religiosas dos terreiros estavam o atabaque⁸¹, agogô⁸², chocalho e a cabaça. Falando sobre o que ele chamou de “orquestra dos candomblés”, o estudioso demonstrou a grande importância do atabaque nas celebrações:

Sem o atabaque, a festa perde 90% do seu valor, pois esse instrumento é considerado o meio de que se servem os humanos para as suas comunicações, para as suas invocações aos orixás. É, ainda, como na

⁸⁰ “A feitiçaria” (13/08/1921) *Jornal A Tarde*.

⁸¹ “Atabaques. Tambores altos e estreitos, de um só couro usados nos candomblés em geral. São três os tamanhos em ordem decrescente: Rum, Rumpi (ou Contra-Rum) e Lé (...) Os atabaques chamam os deuses com seus toques (ritmos) e animam as danças sagradas, saúdam os orixás, os ogãs e os visitantes ilustres.” CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 53-4.

⁸² “O Agogô é um instrumento formado por duas campânulas de ferro batido, podendo ser cromado, complementado com uma vareta do mesmo material como elemento percussor. (...) dos idiófonos, agogô é o de maior ocorrência e abrangência na geografia da música afro-brasileira. No conjunto instrumental do Candomblé por exemplo, o agogô inicia os toques, polirritmias que identificam nações ou orixás, voduns ou inquices.” In: LODY, Raul. *Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 65.

África, o seu telégrafo, dando a grata notícia da festa à gente do candomblé por acaso distante. É o elemento de animação das cerimônias. É o único instrumento realmente apropriado para saudar os orixás, quando já desceram entre os mortais, ou para invocá-los, quando a sua presença é necessária; para saudar os ógãs; para marcar o ritmo — ora monótono, ora decorativo, ora vertiginoso e aparentemente desordenado, - das danças sagradas. E, quando os ôrixás se negam a comparecer ou quando a sua ausência redundava falta de interesse da festa, é ainda atabaque que provê a essas dificuldades tocando o *adarrúm*⁸³, que desorienta completamente as filhas e as faz cair, uma após outra, no transe que precede imediatamente a chegada dos ôrixás.⁸⁴

Ao demonstrar a organização que seguia nas festas públicas, informando as possíveis soluções para contratempos que se apresentassem no barracão, Carneiro ressaltou a grande importância daquele instrumento musical. Geralmente eram três os atabaques utilizados nos terreiros, de tamanhos variados, que pelo som grave e alto que produziam, certamente eram os mais incômodos para vizinhança. Entretanto, como indicou Carneiro, a sua versatilidade ditava o ritmo da festa, tendo o poder de retomar o rumo dos acontecimentos, diante de algum imprevisto. Além disso, o som desses tambores permitia saudar visitantes ilustres, de outros terreiros, tocados momentaneamente na *nação* do convidado. Mas, para o povo-de-santo não importava apenas as funções pragmáticas dos atabaques, eles eram cercados de grande magicidade que iniciava com o ritual de sacralização dos mesmos quando eram adquiridos. Para Bastide:

Não são tambores comuns ou, como se diz por ali, tambores “pagãos”; foram batizados na presença de padrinho e madrinha, foram aspergidos de água benta trazida da igreja, receberam um nome, e o círio aceso diante deles consumiu-se até o fim. E, principalmente “comeram” e “comem” todos os anos azeite-de-dendê, mel, água benta e o sangue de uma galinha (não se lhes oferece nunca “animais de quatro patas”), cuja cabeça foi arrancada pelo babalorixá em cima do corpo do instrumento inclinado. (...) Compreende-se por que razão os instrumentos apresentam algo de divino, que impede sejam vendidos ou emprestados sem cerimônias especiais de dessacralização ou de consagração,

⁸³ Adarrum. Toque dos atabaques e agogô, em ritmo acelerado e contínuo, visando aniquilar a resistência do orixá à incorporação e apressar assim, na inicianda, a “queda do santo” In: CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 35.

⁸⁴ CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu do Estado e Secretaria de Educação e Saúde da Bahia, 1948, p. 106.

interessando-nos saber que somente por meio de músicas fazem baixar os deuses na carne dos fiéis.⁸⁵

As informações oferecidas pelos etnógrafos dão conta da importância dos atabaques no mundo dos candomblés, o que explica porque, mesmo nos períodos de repressão policial mais intensa, era difícil abrir mão do elemento que estabelecia a ligação entre deuses e humanos, e que também adquiria caráter sagrado. Estudiosos informaram que em terreiros como a Casa Branca, somente nos momentos em que as batidas da polícia eram mais sistemáticas, determinadas obrigações religiosas foram realizadas ao som de palmas a fim de não chamar a atenção para os procedimentos executados.

Como era o instrumento que mais chamava a atenção, os atabaques tornaram-se alvos fáceis nas apreensões policiais, e por isso invariavelmente eram recolhidos como garantia do não funcionamento da casa-de-santo. Nas reportagens que tratavam das batidas os atabaques quase sempre aparecem entre os objetos recolhidos. Dentre os objetos apreendidos e guardados no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, e que mais tarde foram reunidos em fotografias no livro “Um documento do Candomblé na Cidade do Salvador”⁸⁶ encontravam-se os seguintes instrumentos musicais: agogô, xerê⁸⁷, adjá⁸⁸, ganzá⁸⁹, caxixi⁹⁰, pandeiro, além de diversos tipos de atabaques.

⁸⁵ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. Rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978, p. 20-1.

⁸⁶ LODY, Raul. *Um Documento do Candomblé na Cidade do Salvador*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. Rio de Janeiro: MIC / FUNARTE / INF, 1985.

⁸⁷ Xerê. No caso afro-brasileiro a chegada de Xangô se dá ao som do Xerê, em especial nos Candomblés da nação Ketu-Nagô em momento público chamado *roda de Xangô*. É uma roda onde ficam todos os iniciados e a mãe ou o pai-de-santo de posse do Xerê vai chamando Xangô e todos os outros orixás. (...) O xerê afro-brasileiro é especialmente de cobre, de cabo alongado e caixa de ressonância arredondada – mímese da cabaça de cabo longo. O som do xerê lembra as chuvas e também o roncar da trovoadas. In: LODY, Raul. Op. Cit., p. 96.

⁸⁸ “Adjá. Instrumento idiófono formado por uma, duas ou três campânulas. Os materiais utilizados são folha-de-flandres, ferro, alumínio, latão dourado e cobre. (...) O adjá é um instrumento distintivo do poder de mando dos rituais religiosos. Serve também para dirigir obrigações diversas, oferecimento de comida aos deuses coordenar as danças. Ao seu som apelo, quase mágico, vêm os deuses, como também ocorre com o uso do Xerê na roda de Xangô” In: Lody, Raul. Op. Cit., p. 63.

⁸⁹ “Ganzá. Instrumento musical formado por um cilindro ou dois cones presos pela base, metálicos, ou mesmo uma cabaça ou coco, com pedras para produzirem som, quando sacolejados.” In: BRAGA, Julio. *Dicionário de Etnologia Religiosa Afro-Brasileira*. (No prelo)

⁹⁰ “Caxixi. É de ocorrência restrita, estando presente na música religiosa dos candomblés, especialmente os da nação Angola-Congo e na de caboclo, projetando-se como evidente

Diante disso, fica claro que a chamada “orquestra do candomblé” poderia de fato, incomodar muita gente, entretanto outros motivos, poderiam trazer inconvenientes aos vizinhos de terreiros. Um exemplo de possíveis conflitos foi verificado no processo criminal movido contra Herida Helena, ao tentar se defender, ela informa que Olga Oliveira, que havia lhe denunciado, mudou-se para o Cabula em companhia de uma amiga “de onde foram despejadas da casa que alugaram porque segundo a interrogada soube o fato [de que] foram levadas pela prática de macumba, pois tomavam em mão de diversas pessoas, galos e galinhas para despachos”.⁹¹ A afirmação de Herida deixa brechas quanto ao motivo do suposto despejo de Olga, não fica claro se ela estaria acusando Olga de roubar galinhas ou de tomá-las por empréstimo e não pagar. No entanto, o que interessa é demonstrar mais um tipo de conflito que poderia se desenrolar entre adeptos do candomblé e seus vizinhos.

Vizinhos, que por sinal, apareciam com bastante frequência entre os arrolados como testemunhas nos processos criminais que estiveram vinculados a práticas religiosas afro-brasileiras. Em situações como essas, as relações vicinais poderiam ser fundamentais para inocentar ou piorar a situação de uma pessoa acusada. No processo que envolveu a curandeira Francisquinha, por exemplo, apontada como responsável por agravar os problemas mentais de Narciso Arquimínio, o vizinho dela fala com detalhes de suas práticas religiosas, descrevendo até mesmo os cômodos da casa:

Perguntado se a casa de Francisquinha tinha alguma ornamentação mística para suggestionar os incautos e se nos momentos de candomblé, em que baixavam os ‘santos’ a dita feiticeira paramentava [-se]? Respondeu que no quarto da frente da casa da feiticeira tinha um altar com varias imagens em registros e que nos momentos de batuque

contribuição dos povos bantos às complexas fórmulas sociais e culturais do próprio Candomblé. (...) No caso brasileiro, como no angolano, o caxixi é construído cm um trançado de fibra natural; usualmente o vime é a base da peça, sendo um aproveitamento da cabaça. No interior são usadas conchas, cereais ou pedrinhas para proporcionar os sons característicos do chocalho.” In Lody, Raul. *Op. Cit.*, p. 77.

⁹¹ Processo Criminal movido contra Herida Helena Costa em 1947. Salvador. APEB, Judiciário, Série: Crimes. Auto de Qualificação e Interrogatório, 06/10/1947. Para uma outra leitura do mesmo processo ver: BRAGA, Julio. *A Cadeira de Ogã* e outros ensaios. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. Particularmente o terceiro capítulo.

Francisquinha apresentava-se de saia e bata e com cocar na cabeça a semelhança de índio.⁹² (sic)

O vizinho de D. Francisquinha disse que não compartilhava da crença da curandeira, olhava as celebrações apenas por curiosidade, o que lhe permitiu prestar aquelas informações. Os trabalhos etnográficos consultados que trataram das religiões afro-brasileiras, não atentaram para as relações vicinais que envolviam os membros dos terreiros, nestas pesquisas as tensões eram protagonizadas pelo povo-de-santo versus um outro grupo social representado; ora pela polícia, ora pela imprensa. O que parece reduzir tais conflitos a uma oposição entre classes, levando a crer que os vizinhos dos terreiros apoiariam os indivíduos do seu grupo social. Essas idéias podem ser exemplificadas com o trabalho de Julio Braga sobre a repressão policial aos candomblés, quando ele apresenta os objetivos de seu trabalho:

Mas será preocupação precípua identificar, nos noticiários jornalísticos e nos documentos disponíveis, para além das ocorrências policiais e seu significado específico, as diferentes estratégias de negociação de que se valeu o povo-de-santo para superar as dificuldades criadas pela sociedade dominante contra o surgimento de uma religião popular capaz de quebrar domínio absoluto da religião católica, identificada com a classe detentora do poder sócio-econômico na Bahia.⁹³

Essa leitura do posicionamento de diferentes grupos sociais frente às práticas teve grande importância política, quando se tratava de denunciar as famigeradas batidas policiais, e principalmente ao mostrar a capacidade de adaptação e recriação dos adeptos do candomblé, diante de situações adversas conseguiam manter suas tradições. Entretanto, as fontes apresentam elementos que permitem ler de uma maneira bastante complexa o comportamento de indivíduos de grupos sociais diversos, inclusive de um mesmo grupo. A constatação de conflitos envolvendo o povo-de-santo e seus vizinhos indica, que o cotidiano dos adeptos do candomblé era permeado por relações e tensões entre pessoas do mesmo grupo social, ou não, denotando uma complexa teia de

⁹² Processo criminal, vítima Adalgisa Ribeiro dos Santos, Jequié, 1935. APEB. Judiciário. Série: Crimes. Auto de Interrogatório.

⁹³ BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço*. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAQ/EdUFBA, 1995, p. 19.

envolvidos que poderia, por vezes, apresentar policiais e intelectuais como aliados e vizinhos como rivais.

A documentação encontrada também revelou casos de conflitos envolvendo os adeptos dentro de um terreiro, segundo o jornal *A Tarde* de 17 de abril de 1934, num candomblé do Campo Santo, João Fagundes agrediu o lavrador José Estevam Mascarenhas com murros e tentou lhe acertar com cinco tiros, porque José tinha dito que ele não sabia dançar,⁹⁴ uma contenda que através da dimensão conflituosa ressalta um fundamento importante para os adeptos do candomblé, a dança. No contexto religioso do candomblé, tratava-se de uma acusação bastante séria, tendo em vista, que tal ofensa envolvia o terreiro em que o acusado fora iniciado, e portanto, onde deveria ter aprendido a dançar corretamente. É justamente a gravidade da acusação que me permite inferir que ela só foi verbalizada de forma tão direta porque houve contendas anteriores entre João e José, diante das quais o episódio no terreiro teria sido apenas o estopim.

Por outro lado, é preciso acentuar que ao perceber conflitos entre os vizinhos, não pretendo desconsiderar as relações de solidariedade que se estabeleciam entre eles.⁹⁵ Morar nas proximidades de um candomblé, não deveria apresentar apenas desvantagens. O grande fluxo de pessoas e veículos no bairro durante as celebrações, poderia agradar a algumas pessoas, assim como a distribuição de comidas nas cerimônias públicas, servidas aos presentes, independente do vínculo religioso com a casa, deviam atrair os vizinhos para assistir as obrigações. O caráter condenatório da maioria das fontes utilizadas, deixa de lado aspectos como estes, mas que não devem ser minimizados na análise.

Ao atribuir aos vizinhos uma parcela de culpa nas denúncias realizadas, não se pode perder de vista, que isso só era possível porque a polícia, legitimada pela imprensa e justiça baiana, mantinha toda uma estrutura para reprimir essas

⁹⁴ “Num candomblé do Campo Santo um lavrador saiu ferido” (17/04/1934) *A Tarde*, p. 10.

⁹⁵ A historiadora Maria Aparecida Sanches, ao estudar as empregadas domésticas, nas primeiras décadas do século XX, demonstra a importância das redes de solidariedade desenvolvida pela vizinhança. Ela demonstra que muitas vizinhas se responsabilizavam pelos cuidados dos filhos pequenos, enquanto as domésticas iam para o trabalho. In: SANCHES. Maria Aparecida Prazeres. *Fogões, Pratos e Panelas*. Práticas e relações de trabalho doméstico em Salvador: 1900-1950. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 1998.

práticas religiosas, haja vista, que outros apelos de grupos populares, certamente, não eram atendidos com tamanha presteza.

Diante do exposto, evidencia-se que a discussão sobre as relações vicinais que envolviam o povo-de-santo é um dos caminhos para focar as diversas formas de ocupação que estes indivíduos faziam do espaço da cidade, uma vez que, as possíveis relações e/ou tensões entre adeptos do candomblé e seus vizinhos ocorriam no local em que estavam instalados os terreiros. As matérias que veiculam a denúncia de vizinhos me levam a crer, que não somente pessoas da elite soteropolitana se opunham às religiões afro-brasileiras, mas poderia haver também, entre pessoas do mesmo grupo social do povo-de-santo, indivíduos que poderiam residir na casa ao lado. Isto indica, mais uma vez, a complexidade das relações que os adeptos do candomblé estabeleciam com uma cidade que não pode ser lida de uma maneira tão simplista, opondo-se espaços de ricos e de pobres.

O que foi exposto contraria posturas como a adotada pelo jornalista na matéria citada, no início deste tópico; segundo ele existia um lado da cidade onde as práticas religiosas afro-brasileiras grassavam, já que lá não havia “super-educados”. A pesquisa nas fontes conduziu uma outra realidade, na qual alguns candomblés inseriram-se em bairros elitizados, e por outro lado, em alguns bairros tidos como populares, os sacerdotes enfrentaram a resistência dos vizinhos, e por vezes, tinham como clientes do terreiro os “super-educados”, usando a expressão do jornalista.

2.4 “PAIRA EM TUDO UM MYSTÉRIO...”

Ao longo deste capítulo estou tratando de diversas situações em que os adeptos do candomblé foram astuciosos com o intuito de preservar suas tradições religiosas. Nos embates com a imprensa, a polícia, e por vezes com a justiça, eles lutaram para reverter a situação a seu favor, obtendo êxito em alguns pleitos. Disputas que também ocorreram no quintal ou na porta de casa, quando um vizinho encampava a luta pelo saneamento cultural da cidade. Nesse ambiente tenso, o empenho em combater as religiões afro-brasileiras terminava, em alguns casos, favorecendo os filhos, pais e mães-de-santo.

Nesse sentido, gostaria de chamar a atenção para aspectos que eram freqüentemente reiterados pelos jornalistas, no combate aos candomblés, e que, no entanto, parecia fortalecer-lhes cada vez mais. Refiro-me a atmosfera de mistério que rondava as práticas religiosas afro-brasileiras. Em 27 de abril de 1921, uma matéria faz a seguinte afirmação sobre as religiões de matriz africana: “Sob a capa de cultos estranhos, aliciando devotos entre gente simplória fácil de arrastar e explorar, muito crime se comete por ahi, atentando a moral e muito descaminho.”⁹⁶(sic) A reportagem reforçou a associação entre candomblé e crime, ao tempo em que atribuiu àqueles que buscavam auxílio nos terreiros atributos de ingenuidade, mas o que chama atenção no trecho citado é o universo misterioso em que as práticas religiosas foram tratadas.

Os terreiros de candomblé eram constantemente denominados antros e sempre que possível os jornalistas entravam nas casas tentando informar aos leitores o que ocorria naquelas residências, mas, geralmente, as referências eram vagas e cercadas de mistério. Um exemplo disso foi a matéria de 29 de maio de 1923, onde se encontra a seguinte descrição dos terreiros: “Nesses antros de feitiçaria, dispersos pela cidade, ocorre, scenas monstruosas, impressionantes, não raro victimando os imprudentes que se prestam a bruxarias”⁹⁷ (sic). Nas

⁹⁶ “Bruxaria não é espiritismo” (27/04/1921) Jornal A Tarde, p. 4.

⁹⁷ “Num antro de feitiçaria” (29/05/1923) Jornal A Tarde, p. 1.

ocasiões em que as matérias descreviam com detalhes os cultos afro-brasileiros a atmosfera do segredo não diminuía, como indica o trecho da seguinte reportagem:

Eram quasi 24 horas quando o tenente Vergne, policiador da 2ª delegacia auxiliar, seguido de agentes, chegou ao ponto referido. De dentro de uma casinha, escondida entre matos, ouvia-se o som de uma musica estranha e dissonante. Era o terreiro do “pae Quinquim”.⁹⁸ (sic)

Os exemplos são inúmeros, uma vez que diversas matérias jornalísticas utilizaram a dimensão do segredo como aspecto negativo das religiões de matriz africana. Por isso mesmo, é possível inferir que entre os leitores e sabedores do que era publicado nos jornais havia uma grande curiosidade sobre o que ocorria dentro dos terreiros, caso contrário a imprensa não investiria tanto neste recurso.

A princípio poderia supor que tal tratamento dado às práticas religiosas de matriz africana afetava os seus adeptos e acirrava os conflitos em que esses indivíduos se viam envolvidos por conta de sua crença. Contudo, é possível fazer uma outra interpretação acerca dos mistérios que os jornalistas tanto reiteravam. Nesse sentido, interessa atentar para o conceito de tática na acepção utilizada por Michel de Certeau:

A tática não tem outro lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’, como dizia Von Büllow, e no espaço por ele controlado. (...) as táticas apontam para uma hábil utilização do tempo, das ocasiões que apresenta e também dos jogos que introduz nas fundações de um poder.⁹⁹

O conceito de tática ajuda a compreender esse aspecto misterioso que parecia rondar as práticas de pais, mães e filhos-de-santo, uma vez que o mistério era reiterado como uma forma de combater os candomblés, e certamente auxiliou na manutenção de um aspecto de medo, em torno das religiões de matriz africana, mas também de respeito, sabiamente utilizado pelos adeptos.

⁹⁸ “Em plena macumba ‘Pai Quinquim’ está no xadrez.” (22/03/1929) Jornal A Tarde.

⁹⁹ CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 1. Artes de Fazer. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003, 102.

Nina Rodrigues, analisou o candomblé cercado pelo preconceito em relação às práticas religiosas afro-brasileiras, nem por isso deixou de perceber a utilização que os sacerdotes faziam do mistério:

Como causa não menos poderosa da reserva e do mistério dos negros concorre com estas o interesse dos feiticeiros no acréscimo de prestígio que lhes vem desse segredo. A fé dos crentes e a credulidade dos supersticiosos são rude e proveitosamente exploradas pelos feiticeiros: prestígio do desconhecido com grave detrimento da influência que exercem.¹⁰⁰

O segredo que envolvia o candomblé perpassava as práticas religiosas dentro da própria comunidade, ou seja, mesmo os iniciados tinham dificuldades em acessar os conhecimentos litúrgicos. Sabe-se que o processo de aprendizado nos terreiros baianos era predominantemente oral, de maneira não sistemático, e estava diretamente relacionado ao tempo de iniciação de cada um. Assim, as pessoas iniciadas e que não cumpriram com a obrigação de sete anos, portanto ainda denominadas de iaô, tinham pouco acesso às *coisas de fundamento*. Mesmo em relação às filhas-de-santo mais velhas, eram mantidos pelos sacerdotes aspectos sigilosos.¹⁰¹ Braga explica como o segredo contribuiu na manutenção da hierarquia nas casas de culto:

De certa maneira, o acesso ao saber litúrgico naquilo que é considerado como 'coisa de fundamento', se faz de maneira gradual em consonância direta com os diferentes estágios ascensionais do indivíduo dentro do grupo religioso. Transgredir essa pedagogia, isto é, querer antecipar esta aprendizagem atropelando o tempo estabelecido, é ferir os sustentáculos da estrutura religiosa dos candomblés, pondo em risco, entre outras coisas, a própria noção de poder religioso.¹⁰²

O segredo era um dos componentes fundamentais para a estruturação das práticas religiosas de matriz africana. O que interessa discutir, para efeito de minhas reflexões neste texto, é a veiculação desse aspecto misterioso em torno dos candomblés como forma de combatê-lo. Instrumento que tinha a intenção de

¹⁰⁰ RODRIGUES, Nina. Op. Cit., p. 11.

¹⁰¹ Sobre isso ver: LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família-de-Santo nos Candomblés Jêje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-grupais*. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas. Salvador: UFBA. 1977.

¹⁰² BRAGA, Julio. *Fuxico de Candomblé*. Feira de Santana: Editora da UEFS, 1998, p. 25.

prejudicar, mas que por vezes cooperou para o resguardo das práticas religiosas, diante do respeito que terminava por despertar.

Os jornais, tentando combater ferozmente as religiões afro-brasileiras acabaram se tornando grandes aliados. As referências aos locais de cultos são exemplares, ao tratar de um candomblé na Mata Escura, o repórter afirma: “Lá, de facto, deparou-se-lhe uma habitação de aspecto mysterioso, apesar das bandeiras de papel de seda que a enfeitavam”. Na mesma reportagem é importante atentar para a restrição de estranhos a alguns espaços da casa, o jornalista continua: “A autoridade dirigiu-se a um dos quartos. Quizeram vedar-lhe a entrada. Ali só podiam penetrar os associados ou os componentes da seita, após os salamaleques do estylo, rezas e quejandas exquisitices de feitiçaria.”¹⁰³(sic)

“Paira em tudo um mystério: o que a feiticeira jogou na cova”. Este foi o título de uma reportagem de capa do jornal “A Tarde” de 16 de outubro de 1923. A matéria relata que Rita de Castro ou Ritta Maria da Conceição foi presa em flagrante no cemitério da Quinta dos Lázarus, onde aguardou a chegada do caixão de João Guedes, no qual atirou um ramo de flores atitude que, chamou a atenção do atento policial presente. Em meio ao buquê foi encontrado “um pão aberto, untado de azeite de dendê, e dentro deste, uma moeda de 40 réis e um pedaço de papel onde se lia, com má orthographia a lápis: -‘Alzira’”¹⁰⁴. Segundo o referido periódico Rita foi presa e teria sido fotografada criminalmente, contudo não foi encontrado documento algum que indicasse que ela tenha sido processada. Ainda que tenha ocorrido apenas à prisão, cabe um questionamento: Que crime Rita cometeu? A prisão só pode ser justificada pelo mal que ela, através da feitiçaria, poderia ter feito ao defunto João Guedes, ou pelo que pretendia fazer a Alzira. Uma certeza havia; aquele ato causaria ou teria causado malefícios. Uma forma de encarar o ocorrido que revela a crença das autoridades policiais nas religiões afro-brasileiras, e mais do que isso no medo do feitiço.

¹⁰³ “Ogunjá em Juízo. Procópio requereu habeas corpus” (29/05/1920) Jornal A Tarde, p. 2.

¹⁰⁴ “Paira em Tudo um Mystério. O Que a Feiticeira Jogou na Cova” (16/10/1923) Jornal A Tarde, p. 1.

Uma outra faceta da crença das autoridades policiais no feitiço revelou-se no caso em que um cliente procurou a polícia reivindicando preço justo para os “serviços religiosos” e para se queixar de alguém que lhe havia carregado o feitiço, o que levou a prisão do acusado. Essa foi a história de Elisa de Assumpção divulgada nos jornais com o seguinte título: “História de uma creatura que julgou ter perdido a felicidade”¹⁰⁵. Elisa contou na delegacia que José Soares lhe “carregou a folha”, ou seja, lhe fez um feitiço, diante disso ela procurou o pai-de-santo José Vidal, morador do Engenho Velho que confirmou as suas suspeitas e lhe cobrou oito contos para reaver a sua felicidade. Não dispondo da quantia Elisa procurou as autoridades policiais.

O que chama atenção na história de Elisa é a leitura que as pessoas faziam acerca das funções da polícia. Que não parecia equivocada, uma vez que aquele “Procon para causas espirituais” tomou providências para tentar resolver o problema. José Soares foi intimado pelo delegado e negou que fizera mal a Elisa, porém esta continuava inconformada. Diante disso, o caso teve o seguinte desfecho:

Procurando resolver a questão o delegado Tancredo Teixeira pela manhã de hontem deu uma batida na residência do “pae de santo” apprehendendo todas as bugingangas encontradas e levando o preso para delegacia da 1ª circunscrição, afim de Elisa ter a sua sorte desembaraçada.¹⁰⁶(sic)

Diante da afirmação do acusado de que não teria feito um feitiço para Elisa, só restou às autoridades policiais, ciosas oferecerem resolução ao caso; a prisão do pai-de-santo, afinal teria sido responsável, de alguma forma, pela confusão ao ter afirmado que José carregou a folha em Elisa. Como os jornais dos dias subseqüentes nada acrescentaram sobre o ocorrido ficou difícil saber o desfecho do caso do roubo da felicidade de Elisa, restando apenas a perspectiva apontada pela matéria que atribui um novo papel à polícia baiana, tão crente no feitiço: a de árbitra das questões mal resolvidas nos terreiros.

¹⁰⁵ “História de um creatura que julgou ter perdido a felicidade” (26/08/1931) A Tarde, p. 10.

¹⁰⁶ Idem.

Em meio a uma atmosfera mágica e misteriosa, muitas mães, pais e filhos-de-santo, conquistaram respeito, ainda que fosse como consequência do medo. Em outros momentos, o temor era a motivação das denúncias, funcionando como um aspecto complicador diante da repressão policial. Para manutenção daquela atmosfera de mistério, mais uma vez predominou a habilidade do povo-de-santo, de reverter situações adversas em seu favor. Desenvoltura que foi fundamental para a apropriação dos territórios da cidade em que cumpriram diversos rituais, como tratarei a seguir.

CAPÍTULO 3: CARTOGRAFIA SIMBÓLICA

3.1 TERRITÓRIOS DE EXU ¹

Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro. Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá. (...) Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos. Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá fabricava as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens, as mãos, os pés, os olhos, a vagina das mulheres. (...) Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa. Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda para Oxalá. Cada vez havia mais humanos para Oxalá fazer. Oxalá não queria perder tempo recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam. Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá. Exu coletava os ebós para Oxalá. (...) E Oxalá decidiu recompensá-lo. Assim, quem viesse à casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu. (...) Exu trabalhava demais e fez ali sua casa, ali na encruzilhada. (...) Exu ficou rico e poderoso. Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu. ²

O DONO DA RUA

O mito supracitado contempla diversos *fundamentos*³ que sustentam a crença nos deuses de origem africana entre os candomblés da Bahia. Saberes que só eram adquiridos com a exigência formal de permanência nos locais de

¹ “Exu: É a figura mais controvertida do panteão afro-brasileiro. No Candomblé tradicional é um mensageiro entre os deuses e os homens. É o elemento dinâmico de tudo que existe e o princípio de comunicação e expansão. É também o princípio da vida individual. Embora de categoria diferente dos orixás, é importantíssimo, essencial mesmo, pois sem ele nada se pode fazer. Suas funções são as mais diversas: leva pedidos, traz a resposta dos deuses, faz com que sejam aceitas as oferendas, abrindo os caminhos ao bom relacionamento do mundo natural com o sobrenatural. No jogo do oráculo Ifá é ele quem traz as respostas. Tanto protege, como castiga quem não faz as oferendas devidas. (...)” In: CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977, p. 121.

² PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 40.

³ “Fundamento: segredo, coisa secreta” In: CASTRO, Yêda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia*. Um Vocabulário Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001, p. 237. “Coisas de fundamento: Expressão amplamente utilizada quando se alude de uma maneira genérica aos segredos da seita. A estes só têm acesso os que se submeteram aos rígidos rituais de iniciação, mantidos em reclusão conventual. A elas têm exclusivamente acesso os iniciados, e, mesmo assim, ressalvado o princípio de senhoria iniciática.” In: BRAGA, Julio. *Dicionário de Etnologia Religiosa*. No prelo.

culto. Determinava-se, assim, que o filho-de-santo permanecesse no terreiro, para aprender através da observação e da oralidade na vivência cotidiana com o sacerdote e os irmãos-de-santo. O mito informa como Exu passou a ser o “Senhor das encruzilhadas”, destacando a importância da realização de *obrigações*⁴ religiosas nos cruzamentos de ruas, com a finalidade de obter sua interferência na busca por resultados positivos.

Exu era, para os adeptos dos cultos afro-brasileiros, o orixá da rua, o que estabelecia o diálogo mais estreito com a cidade, aquele que espalhava o povo-de-santo por diferentes territórios urbanos e deste modo parecia incentivar a ocupação dos mais variados espaços citadinos. Para acompanhar as andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador nas primeiras décadas do século XX, e traçar uma cartografia simbólica dos candomblés, as encruzilhadas devem ser objeto de especial atenção.

Só será possível compreender a importância dos lugares consagrados a Exu, se estiver claro a importância dessa entidade dentro dos cultos afro-brasileiros. Sua credibilidade é tamanha que, nas obrigações oferecidas para os orixás, Exu deve ser servido primeiro, “comer primeiro”, como diz o povo-de-santo, sendo assim, qualquer atividade religiosa deveria ser precedida por um *despacho*⁵, uma oferenda para ele, preferencialmente nas encruzilhadas. Por isso, antes das cerimônias públicas, os candomblés realizavam o Padê de Exu, cerimônia que foi descrita e explicada por Edison Carneiro:

Depois da matança, todas as filhas são arrumadas em círculo no barracão. No chão, haverá uma garrafa de azeite de dendê, um prato de farofa, talvez um copo de água ou cachaça. Vai-se fazer o despacho

⁴ “Obrigações: Oferendas rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigência das mesmas, a fim de propiciá-las e receber seu auxílio em questões espirituais e materiais. O não-cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso. Diferem para cada membro da comunidade religiosa (...)” CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 192.

⁵ “Despacho: Várias são as maneiras do despacho. Por exemplo “despacho de Exu”, que são os cânticos com farófias e água que são dados a Exu, na cerimônia inicial do candomblé. Outros tipos de despacho são aqueles, que a fim de coisas boas ou ruins, são postos em encruzilhadas, mato, estrada, cemitério, água doce ou salgada ou na porta de alguém. (...) Sacrifício de animais aos orixás. Em geral consiste numa gamela com farofa de azeite de dendê, um galo, uma caveira de bode, moedas de cobre ou de níquel, pedaços de pano vermelho, velas, uma boneca de pano. Muito comum nas encruzilhadas ou ao pé de gameleira branca (pé de Lôko). O despacho é quase sempre preparado sem intenções ofensivas.” In: BRAGA, Julio. Op. Cit. s/p.

(padê) de Êxu, o homem da rua, um espírito que, como criado dos ôrixás, pode fazer o mal e o bem, indiferentemente, dependendo da vontade do invocante. Aqui, entretanto, a cerimônia tem o sentido de lhe pedir licença para realizar a festa, que poderia perturbar, se quisesse, pelo fato de não haver sido homenageado. Êxu depois do despacho segue a vontade dos ôrixás para o sucesso da festa. Os atabaques começam a tocar, enquanto as filhas mais velhas, dagã⁶ ou sidagã⁷, especialmente designadas para esse fim, dançando em torno da comida sagrada, tira um pouco do azeite, ora um pouco de farofa, ora um pouco de água, e vai jogá-los fora, à entrada da casa, para que o homem da rua possa recebê-los.⁸

O cruzamento de ruas daquela cidade deve ser o ponto de partida para a compreensão e análise dos caminhos do povo-de-santo, fora do terreiro. Encontram-se na literatura duas perspectivas, por vezes apresentadas de forma antagônica, a respeito da utilização das encruzilhadas para o ebó. Na versão de intelectuais como Edison Carneiro o despacho era “sacrifício de animais aos orixás.” Nele era comum encontrar elementos como a farofa de azeite de dendê, galos, bonecas de pano, moedas, entre outros objetos. Estes eram “muito comuns nas encruzilhadas ou ao pé da gameleira branca. O despacho é quase sempre preparado sem intenções ofensivas”⁹.

A esta forma de utilização das encruzilhadas Carneiro contrapunha à “coisa feita” ou feitiço, que segundo ele somente era praticado por sacerdotes desonestos. Manuel Querino definiu o ato de fazer feitiço de maneira bastante simples, seria o “processo de arruinar a outrem, e diversos são os meios de que se servem os feiticeiros”.¹⁰ Roger Bastide apresentou uma explicação para a transformação do ebó (oferenda) em feitiço (malefício), segundo ele:

São *ebó*, isto é, sacrifícios feitos a Exu; por exemplo, restos de um padê que foram atirados fora do santuário. Mas como algo da força mística continua a palpitar nestas galinhas mortas que as pessoas encontram ao

⁶ Dagã: “A mais velha das duas filhas encarregadas do padê de Exú (não segundo a idade, mas de acordo com a data da iniciação).- A mais velha das duas filhas encarregadas do “despacho de Exu”. In: BRAGA, Julio. Op. Cit., s/p.

⁷ Sidagã: “A mais jovem das duas encarregadas do padê de Exú.” In: CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 230.

⁸ CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu do Estado e Secretaria de Educação e Saúde da Bahia, 1948, p. 69.

⁹ Id. Ibidem, p. 182.

¹⁰ QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. 2ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988, p. 55.

voltar para casa ou quando estão passeando, fazem medo. Basta ter tocado numa com o pé e em seguida cair doente para se imaginar que a divindade está castigando. Passa-se assim insensivelmente de *ebó* concedido como sacrifício religioso para o *ebó* mágico. Este consiste em introduzir voluntariamente a força da unidade de Exu num animal, colocando-o na passagem do indivíduo considerado inimigo, ou enterrando-o na porta deste.¹¹

A diferença entre as duas práticas fica mais perceptível no discurso de alguém que fazia parte do mundo dos *candomblés*. É emblemático o depoimento da sacerdotisa de um terreiro de *candomblé* jêje de Cachoeira, cidade do Recôncavo baiano, colhido no final da década de 1990, pelo pesquisador Marcos Carvalho, Gaiaku Luiza referiu-se ao momento em que foi vítima de feitiço, e logo depois descrevendo o *ebó* realizado para livrar-lhe do mal:

Em 1939, eu morava em Salvador e comecei a sentir uma dor na nuca e no dedo do pé esquerdo. (...) Eu morava no Curuzu, em um local chamado Bangalô. Mandaram três Èsù e dois espíritos “brabos”, um casal. Eu tossia de botar sangue pelo ouvido e pelo nariz. No dia que faziam a zorra, eu via o Èsù dizer: ‘Estou aqui não me agüento, estou pegando fogo mesmo, recebi uma cuia de dendê fervendo. Para eu não fazer o que me mandam, me dê um galinho bem cozidinho e bem temperadinho’. Só ouvia a voz, não via o Èsù. Eu ficava deitada de bruços, porque estava toda cheia de feridas. (...) Resolveram chamar, para me ver, um senhor, Renato Gomes Conceição, mais conhecido como Congo de Ouro. (...) Chegou no quintal, pegou umas folhas de quarana, trocou a língua, foi para o jogo de búzios (...) Fez lá um trabalho. Eu não via nada, porque estava feito morta-viva na cama. Assim ele fez o primeiro Ebó e foi despachar. (...) Quando foi o segundo trabalho, Congo de Ouro falou: ‘É Mãe Cecília, agora estou confiante, Luiza não vai morrer’. (...) Foi no segundo *ebó* que tudo deu certo, graças a Deus. Congo de Ouro era um feiticeiro de primeira.¹²

Apesar do trecho supracitado abrir margem para a discussão de diversos aspectos em torno das religiões afro-brasileiras, interessa, especificamente, seu caráter elucidativo quanto à crença no feitiço, e a fé, que ele só poderia ser combatido com outro feitiço. Apesar do largo conhecimento da mãe-de-santo que acompanhava a Gaiaku, somente um feiticeiro resolveu seu problema, com uma obrigação religiosa que culminou em um despacho para Exu.

¹¹ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. Rito nagô. Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiroz. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978, p. 173.

¹² CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do jêje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 92-4.

Diante da larga popularidade do feitiço naquela Salvador, questiono a perspectiva apontada por Edison Carneiro que relegava à prática de feitiçaria unicamente aos sacerdotes que ele considerava desonestos, e que fugiam aos rituais tradicionais. Mesmo porque, o próprio Edison tinha quase certeza de que, Martiniano Eliseu do Bonfim, um dos maiores defensores da tradição nagô, fazia feitiço.¹³

Tratando-se da Salvador das primeiras décadas do século XX, a grande frequência com que eram realizados despachos nas encruzilhadas, foi observada através de denúncias nos jornais, como aquela publicada no periódico *A Noite*, de 25 de março de 1925:

Queremos nos referir ao aspecto, que nos oferece a 'urbis' todos os dias, pela manhã, com o aparecimento nas encruzilhadas das ruas, de imundos pacotes contendo farinha, milho, de cambulhada com grossa porção de azeite de cheiro e algumas moedas de cobre. De quando, em quando, aparece também uma gallinha de pés amarrados e besuntada com o alludido liquido, a que os crentes da feitiçaria, chamam de 'despachos', com poderes de tirar a 'urubucaba' de uns, ou de bota-las em outros.¹⁴(sic)

O testemunho do jornalista citado reflete uma visão preconceituosa comum ao período estudado, em se tratando de práticas religiosas de matriz africana. A denúncia aponta elementos que permitem constatar a frequência com que as encruzilhadas eram utilizadas para fins mágicos. Além disso, o repórter tenta explicar o objetivo do despacho, indicando que a sua dupla função de botar e tirar, o que ele chamou de urucubaca. Outros relatos também fizeram referência aos objetos relacionados a liturgia dos candomblés nas ruas da cidade de Salvador. No "Guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador" de Jorge Amado, consta uma referência sobre a presença dos *ebós* nas ruas, em meio às imagens mais representativas do cotidiano da cidade de 1944:

Escorre o mistério sôbre a cidade como um óleo. Pegajoso, todos o sentem. De onde êle vem? Virá do baticum dos candomblés nas noites de macumba? Dos feitiços pelas ruas nas manhãs de leiteiros e padeiros? Das velas dos saveiros no cais do Mercado? Das inúmeras

¹³ LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. 2ª ed rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 270.

¹⁴ Jornal "A Noite" 26/03/1925.

igrejas? (...) De onde vem êsse mistério que cerca e sombreia a cidade da Bahia?¹⁵ (sic)

A utilização das encruzilhadas para a realização de práticas religiosas afro-brasileiras era uma das formas, quiçá a mais importante, de apropriação constante da cidade de Salvador pelo povo-de-santo o que, evidentemente, provocava diversas tensões entre diferentes grupos. Em 1925, o jornal *A Noite* tratou dos despachos que apareciam “até no próprio centro da cidade”. Em outra matéria, dois meses depois, a mesma gazeta denuncia que tudo aquilo acontecia “até na esquina da rua, onde fica a nossa redacção”¹⁶ (sic), que se situava na região considerada central na cidade, configurando as disputas pelo espaço urbano. Uma vez que ali era um local considerado propício para um pai ou mãe-de-santo realizar rituais, certamente pelo grande fluxo de pessoas e veículos, enquanto que para o jornalista o centro deveria configurar uma das referências do progresso soteropolitano.

Essas informações fornecidas pelos jornais e crônicas a respeito do costume de “arriar” feitiços no centro da cidade, auxiliam a compreensão de que a instalação de diversos candomblés em regiões distantes das áreas centrais¹⁷, não significou o abandono de territórios, como as encruzilhadas, do centro ou de outros locais, que por ventura, fossem considerados ideais para a realização dos ebós.

Talvez a disputa pelas encruzilhadas da cidade tenha motivado, até mesmo ações judiciais. É o que parece ter concorrido para a condenação de Nelson José do Nascimento pelo suposto crime de falsa medicina, citado anteriormente.¹⁸ Durante o processo, a denúncia que desencadeou a ação policial não foi mencionada e a única informação anexada ao sumário de culpa, antes de se efetivar a prisão de Nelson, resume-se a uma portaria, redigida nos seguintes

¹⁵ AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos*. Guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador. 16ª ed. São Paulo: Martins, 1970, p. 33.

¹⁶ “Os ‘Despachos’ feitiçeiros” (26/03/1925) *Jornal A Noite*.

¹⁷ A imprensa denuncia freqüentemente como lugares como a Quinta da Barra, preferidos para a instalação de terreiros “talvez pela escuridão que lá reina e por ser distante os ‘ôgans’ lhe dão preferência”. *A Tarde*, 16/08/1921.

¹⁸ Nos outros processos analisados, a ligação com a religião afro-brasileira aparece como agravante para o acusado, que é levado às autoridades por outros motivos.

termos: “Tendo chegado ao meu conhecimento que na casa onde reside Nelson José do Nascimento (...) se pratica o culto de magia negra (feitiçarias)”.¹⁹

Durante o interrogatório Nelson assumiu a sua condição de pai-de-santo, descrevendo inclusive o tipo de auxílio que prestava aos que lhe procuravam. O delegado parecia ter uma preocupação bastante específica em relação à ocupação das encruzilhadas daquela localidade, como é possível perceber neste trecho do interrogatório:

Perguntado: porque o respondente botou um despacho (feitiço) hontem a noite na encruzilhada de Mont Serrat? Responde: que não foi o respondente, mesmo porque, hontem a noite estava auzente de sua casa onde chegou as oito horas da noite agazalhando-se em seguida. Perguntado: quem colocou o referido despacho? Respondeu: que não sabe.²⁰ (sic)

O questionamento do delegado sobre o suposto despacho também foi dirigido às testemunhas que negaram conhecer o autor da ação. Diante da insistência do delegado em repetir esta questão para todas as testemunhas e o silêncio quanto aos motivos que levaram à prisão de Nelson, suponho que o ebó encontrado naquela encruzilhada pode ter sido o motivo da ação policial, que culminou com a acusação de Nelson pelo crime de feitiçaria e falsa medicina. Não era o ato de despachar o ebó, que levava o pai-de-santo à prisão, ou então todos que faziam o mesmo seriam presos; a questão era o lugar utilizado para isto.

Por que um feitiço encontrado na encruzilhada de Mont Serrat teria chamado tanto a atenção da polícia, já que isso também era verificado em outros espaços da capital, sem as mesmas decorrências? Trata-se de uma questão que só pode ser compreendida levando-se em consideração que, em meio às reformas urbanas empreendidas com o intuito de modernizar a capital baiana, a área de Itapagipe, onde se localizava aquele bairro, obteve atenção especial do governo estadual, uma vez que se tratava de um arrabalde de grande beleza que atraía a atenção dos visitantes. No “Indicador e Guia Prático da Cidade do Salvador” um

¹⁹ Até este é o único processo criminal encontrado cuja motivação exclusiva para prisão de um sacerdote foi o seu vínculo com cultos afro-brasileiros. Processo Criminal movido contra Nelson José do Nascimento, Salvador, 1939. APEB. Judiciário. Série: Crimes.

²⁰ Processo Criminal movido contra Nelson José do Nascimento, Salvador, 1939. APEB. Judiciário. Série: Crimes. Auto de Interrogatório.

grande destaque é dado àquela região, que contava inclusive com uma hospedaria para imigrantes. Tal guia turístico, referindo-se ao bairro de Mont Serrat, informava:

Mont-Serrat - De que já vos tenho falado linhas antes é hoje um dos [bairros] de maior futuro da capital, graças a iniciativa do Ilustre Sr. Dr. Francisco Marques de Góes Calmon então Governador do Estado que iniciou obras no intuito de prover a cidade do Salvador de adaptações para o desembarque e hospedagem de imigrantes, foram depois ampliados pelas construções de pavilhões de Serumtherapia, do Hospital de Isolamento e execução das obras de vulto do novo bairro, que vieram dotar a cidade de um confortável e saudável arrabalde próprio para construções.²¹ (sic)

Com base no exposto e na perspectiva das autoridades locais, uma região para qual o Estado destinou tantos investimentos não deveria ser lugar para a realização de feitiços. Como Nelson não convenceu ao afirmar que não fora o responsável pela “mácula” da encruzilhada e ainda assumiu que era pai-de-santo, isto pode ter lhe garantido a condenação. A leitura da cidade que faziam as pessoas que o condenaram deveria ser semelhante a exposta nessa matéria:

Em pleno século do rádio e do cinema falado, a velha Thomé de Souza, a nossa cara terra ainda conserva o traço das cousas antigas, a ignorância dos nossos antepassados. Em diferentes pontos desta cidade e quase no seu coração, a prática da feitiçaria é coisa sabida. A policia, de longe em longe, procura extinguir os candomblés que reaparecem logo mais com ardor do que antes. E a fama dos festejos corre a cidade de Itapagipe à Pituba (...) ²² (sic)

Matérias como esta tornam evidente o caráter de disputas pelo espaço urbano, protagonizadas pelos adeptos dos candomblés, especialmente em se tratando das encruzilhadas. Os rituais afro-brasileiros praticados nos cruzamentos das ruas da cidade eram fundamentais para crença. Em alguns momentos, era o rito inicial, em outros casos, o auge da liturgia se dava com o ato de arriar o ebó. Tendo isso em mente, fica claro que as disputas pelo espaço das encruzilhadas eram na verdade uma batalha pela continuidade das práticas religiosas de matriz

²¹ SAMPAIO, Lauro (org.). *Indicador e Guia Prático da Cidade do Salvador-Bahia*. Salvador: Typografia Agostinho Barboza & Cia, 1928, p. 173.

²² “Em pleno século do cinema falado!” (30/04/1931) *Jornal A Tarde*.

africana. Nesse sentido, é possível perceber o quanto era importante para os adeptos do candomblé a ocupação da cidade, mesmo aquela que extrapolava o terreiro, propriamente dito.

OLOJÁ: O DONO DO MERCADO

As encruzilhadas não eram os únicos espaços da cidade que tinham grande importância para o povo-de-santo, as formas diversificadas de utilização provocaram conflitos que evidenciaram os diversos projetos que se desenhavam para a cidade de Salvador, durante as primeiras décadas do século XX. Nesse sentido, a apropriação dos mercados e feiras, também causou conflitos, como indica a matéria publicada pelo “Diário da Bahia” de 1930:

O Mercado Modelo, ponto preferido pelas nossas famílias para o abastecimento de nossas despesas está a merecer uma reforma por quem de direito. (...) A falta de asseio existente nesse mercado muito deprime dos foros de nossa cidade. E ademais, não é somente a falta de meio que diz mal do “Mercado Modelo”, há também falta de policiamento, falta de respeito, falta de tudo. Os palavrões são trocados ali como numa verdadeira Sodoma e uma mãe de família, fica assim privada de pessoalmente ir fazer sua feira semanal, pois no contrário estará sujeita a ser desrespeitada, ouvir inconveniências, ou por fim, perder sua bolsa para as mãos de um gatuno qualquer que por ali ande farejando dinheiro como commumente acontece...²³(sic)

A reportagem acima revela conflitos de valores entre freqüentadores do antigo Mercado, face às diferentes formas de uso daquele espaço. Além das reclamações explicitamente declaradas pelo jornalista, também deveria incomodar as sucessivas rodas de capoeira que ali eram realizadas, assim como o samba de roda, ambos com lugar cativo no mercado, onde sempre havia uma presença constante de afro-brasileiros. Segundo Alessandra Cruz:

Nos meses de Janeiro, por ocasião da festa da Conceição o Mercado se tornava então, o maior território de encontro de músicos, de todos os cantos da cidade. Era o seu grande festival, onde os versadores faziam duelos imprescindíveis para o exercício da criatividade, da improvisação,

²³ Jornal “Diário da Bahia”, 07/08/1930, p. 2.

do vocabulário e do ritmo, esses valores iam configurando a personalidade artística dos músicos.²⁴

O Mercado Modelo localizava-se em um local estratégico, no centro da cidade, próximo ao porto de Salvador, o que facilitava o desembarque de mercadorias. Além disso, situava-se em frente ao Elevador Lacerda facilitando o acesso para quem vinha da Cidade Alta. Concentrava um grande sortimento de frutas, verduras, grãos, carnes e peixes, aglomerando por esse motivo, pessoas de diversos segmentos sociais, o que não ocorria sem conflitos. Ali perambulavam indivíduos com interesses variados; o ponto de compra e venda era pretexto para a concentração de sambistas, capoeiras, funcionários da Companhia Circular que trabalhavam no Elevador, trabalhadores portuários, soteropolitanos que podiam ser também adeptos do candomblé. A comercialização de artigos utilizados nas cerimônias afro-brasileiras se dava em distintas localidades da cidade, com destaque para as feiras e mercados. Como relata Amado:

Onde, se não no Mercado Modelo, podereis comprar as figas que vos livrarão de todo o mal, as bonecas baianas que é recordação indispensável de passagem ou de uma estada na cidade, os fetiches para os candomblés, as ervas necessárias para os feitiços fortes, as rêdes magníficas, as cestas trançadas, os panos de costa, os búzios para a roupa de Santo? (...) Encontrareis pai-de-santo em busca de galos para sacrificar aos deuses ou de pedra rituais. Encontrareis mestres capoeiristas de quando em vez exercitando-se. (...) Ali sabereis das festas populares, dos candomblés que baterão nesta noite, das viagens dos saveiros, ali encontrareis as mais belas negras vendedoras da Bahia com seus turbantes e suas anáguas ao lado dos fogareiros para frigar os acarajés.²⁵

A presença de adeptos do candomblé nos mercados populares da cidade de Salvador não se limitava ao ato de compra e venda de alimentos votivos. É necessário compreender que este comércio de objetos, que seriam sacralizados, oferecia uma configuração especial àqueles espaços. Isso mudava completamente a forma como filhos, mães e pais-de-santo liam e praticavam a cidade, o que fica claro quando entende-se a vinculação do mercado com as

²⁴ CRUZ, Alessandra. *O Samba na Roda*. Samba e cultura popular em Salvador 1937-1954. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2006, p. 90.

²⁵ AMADO, Jorge. Op. Cit., p. 289-90.

entidades do panteão afro-brasileiro, especialmente convocados por quem ia fazer compras, e por quem ganhava a vida comercializando nas feiras.

Dinheiro e mercadorias; narrativas, informações e cumprimentos têm em comum o fato de serem coisas trocadas. São regidas pelo princípio que governa todas as formas de troca. E porque a troca é movimento e o movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a Èsù, o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé. Não é pois de estranhar-se que dentre os títulos de Èsù, que são muitos, se encontre também o de Olòjã, isto é, 'dono do mercado'.²⁶

Por conta do vínculo de Exú com o mercado era recomendado aos compradores e vendedores que lhe pedissem auxílio para que ocorressem negociações comerciais favoráveis, oferecendo-lhe em troca uma oferenda. Crença tão presente no imaginário do povo-de-santo baiano que a Exu foi atribuído um dos incêndios que ocorreu na Feira de Água de Meninos. Teria sido um castigo daquela divindade, por conta de sacrifícios que não lhe ofereceram os comerciantes.

Por vezes, Exu podia dividir a sua primazia de dono do mercado com outra divindade de grande prestígio entre os comerciantes. É o que ocorria no Mercado de Santa Bárbara, localizado na Baixa dos Sapateiros no centro de cidade. Neste caso, além das manifestações cotidianas de fé na Santa, sincretizada com o orixá Iansã e a Exu, os fiéis realizavam no dia 04 de dezembro, dia dedicado a Santa, na Igreja Católica, uma grande procissão, com participação maciça do povo-de-santo, geralmente vestindo roupas de cores vermelha e branca, atribuídas a Iansã. Ainda no século XIX, Verger fez o registro deste evento:

A festa de Santa Bárbara que cai no meio da novena de Nossa Senhora da Conceição, passa um pouco despercebida do grande público. Ela é celebrada, sobretudo, pelos africanos e pelas pessoas que trabalham no mercado de Santa Bárbara na cidade baixa. A devoção a Santa Bárbara é reforçada, entre os pretos, pelo sincretismo estabelecido entre ela e uma divindade conhecida na África sob o nome de "Oya" ou "Iansan" cujo culto é discretamente celebrado por alguns deles. A festa católica consiste em uma missa e uma procissão em torno dos Arcos de Santa

²⁶ BARROS, José Flávio P. de e MELLO, Marco Antonio da S. e VOGEL, Arno. *Galinha-D' Angola*. Iniciação e identidade na Cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1993, p. 7.

Bárbara. Os devotos desta santa organizam regozijos no interior do mercado onde sambam e bebem cachaça em abundância.²⁷

No século XX, a festa parece ter ganhado maior visibilidade, como indica o jornal *A Tarde* de 04 de dezembro de 1934, que deu cobertura aos festejos relativos ao dia de Santa Bárbara que ocorriam no Mercado da Baixa dos Sapateiros.

Desde hontem á noite, com a lavagem das barracas e o embandeiramento geral do edificio, o mercado da rua J. J. Seabra, que tem nome de Santa Bárbara se preparou para a festança de hoje, que começou cedo, com a celebração de missas em louvor da padroeira venerada. A nossa reportagem visitando, hoje, o Mercado, onde a folia ia alta, surprehendeu grande numero de crentes, em regosijo commemorando a alegre ephemeride. Em conversa com um delles soubemos que a festa se prolongará até as 20 horas, havendo, porém, de tarde uma verdadeira procissão que irá levar um sem numero de presentes para serem lançados ao mar. É o presente de “Yá” ou “Mãe da Água” no dizer delles.²⁸(sic)

Além de dar conta das comemorações já sabidas que ocorriam no dia de Santa Bárbara, a reportagem apresenta um detalhe que não foi informado pelos folcloristas. Revela que após a festa seriam entregues presentes para a mãe d'água. Infelizmente não foi publicado o local onde esta parte da comemoração se realizaria. Este aspecto chamou a atenção porque apesar da ligação de Iansã com os rios, como é veiculado nos mitos, em Salvador este orixá é mais comumente relacionado aos raios e trovões²⁹, considerando-se entidades das águas, apenas Nanã, Oxum e Iemanjá, enquanto na África Ocidental ela é venerada como a deusa do rio Níger.

Somente estas informações a cerca da relação estabelecida entre deuses afro-brasileiros e o ambiente do mercado já bastariam para demonstrar a forma peculiar como tal espaço era vivenciado pelo povo-de-santo. Alguns autores vão

²⁷ VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia – 1850*. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 1999, p. 73.

²⁸ “Tradições que resistem. O dia de Santa Bárbara festejado no Mercado de seu nome e em outros pontos da cidade.” (04/12/1934) *Jornal A Tarde*, p. 2.

²⁹ A cerca das ligações de Iansã com os rios na África, Verger informou: “Oya Yánsàn na África – Oya (oiá) é a divindade dos ventos e tempestades e do rio Níger que, em iorubá, chama-se Odò Oya.” In: VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997, p.168.

ainda mais longe, ao comentar a ida ao mercado como um aprendizado necessário para quem se inicia nos cultos afro-brasileiros.

... as compras desempenham um papel importante na própria instrução do neófito. Verificamos, por exemplo, que são regidas pela etiqueta da pedagogia iniciática. De acordo com ela deve o noviço prestar a máxima atenção, perguntando o mínimo possível, e somente nos momentos adequados. Comprar as coisas do ritual, mais do que uma necessidade, é uma arte. Quanto mais cedo e melhor o filho-de-santo dominar, tanto maiores serão as probabilidades de êxito em suas obrigações e, com isso, sua ascensão na hierarquia da seita.³⁰

Retorno então, ao objetivo principal que levava adeptos do candomblé aos mercados a busca por aviamentos para a realização de rituais. Artefatos que durante as batidas policiais foram recolhidos para as delegacias e eram relatados nas reportagens que davam conta do fechamento dos terreiros, dentre os quais, geralmente, havia muitos alimentos, como os apreendidos no candomblé de Virgílio Vieira, no Caminho do Rio Vermelho: “... uma garrafa de mel de abelha, oito pratinhos de barro com farofa de azeite de dendê, açaças, peixe e efó...”³¹. Também, objetos como os que foram levados do terreiro de Manoel Doré, na Mata Escura: “uma infinidade de ganzás, um quadro da mãe d’água, capacetes, retratos de clientes, saiota vermelha e... uma palmatória”³²

Em meio às notícias divulgadas nos jornais constava uma lista de produtos rituais, que segundo o jornal *A Tarde* de 02 de agosto de 1923, deveria ser comprada pelo cliente, a pedido do pai-de-santo Hylário José do Nascimento, que seria o sacerdote do Terreiro do Bogum, situado no Engenho Velho. A relação era composta pelos seguintes ingredientes: “2 obis; 4 orobôs; 7 eisum; 7 efum; 1 metro de panno verde; 1 metro de panno branco; 1 dito vermelho; 4 gallos; 33 buzos da costa; uma garrafa de mel de abelhas, uma dita de azeite de dendê, uma porcelana branca, casca de jurema e dandá.”³³

³⁰ BARROS, José Flávio P. de e MELLO, Marco Antonio da S. e VOGEL, Arno. *Galinha-D’ Angola*. Iniciação e identidade na Cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1993, p. 13.

³¹ “Um candomblé varejado” (19/04/1932) *Jornal A Tarde*.

³² “A prisão do pai-de-santo Doré. A polícia apreende as bugigangas” (02/10/1923) *A Tarde*.

³³ “Explorando a Bolsa e a Crença dos Incautos. Um antro em Bogum” (02/08/1923) *Jornal A Tarde*.

Na época, uma lista como esta devia dizer muito a respeito dos rituais praticados. Ela poderia revelar, por exemplo, se o sacerdote seguia as práticas religiosas de acordo com o que apreendeu na casa em que se iniciou, demonstrando o conhecimento do sacerdote em relação ao ato litúrgico.

Além do Mercado Modelo e o de Santa Bárbara já citados, havia outro grande pólo de concentração de pessoas do candomblé: a Feira de Água de Meninos, que também se situava na região da Cidade Baixa. A leitura que Jorge Amado fez daquele espaço é bastante ilustrativa:

È uma festa. Os coloridos vestidos das baianas, os tabuleiros de frutas, doces e acarajés, os montes de abacaxis e melancias maduras, as gargalhadas do povo negro, as piadas trocadas entre marítimos e mulatas, o sarapatel fervendo nas panelas, os cegos cantores que pedem esmola, as barracas de bugigangas que atraem os capoeiras e cozinheiras, as barracas que vendem material para os ritos de macumbas, pedras e ervas, búzios e fetiches, os montes de frutas.³⁴

Os comerciantes que se dedicavam à venda de produtos utilizados no cotidiano dos candomblés tinham grande vantagem comercial, se pertencessem a algum terreiro. Isso porque eles teriam acesso ao calendário litúrgico da sua casa e de outras, a ela vinculada, o que lhes permitiria comprar os artefatos mais procurados a depender da ocasião. Além disso, saberiam a forma de empregar os produtos que vendiam, permitindo a realização de um melhor controle de qualidade dos bens comercializados, o que certamente agradava a clientela.³⁵ Dentre os exemplos de pessoas do candomblé que vendiam produtos para os rituais estava Mãe Aninha, a fundadora do terreiro Axé Opô Afonjá, do São Gonçalo, como informa Deoscóredes dos Santos:

Três meses depois das obrigações dessas iyawôs, Iyá Oba Biyi [Mãe Aninha] voltou a Salvador, para sua casa, à ladeira do Pelourinho, onde tinha uma quitanda bem sortida de todos os tipos de produtos africanos e brasileiros para o seu uso e para vender também às demais pessoas

³⁴ AMADO, Jorge. Op. Cit., p. 271.

³⁵ BARROS, José Flávio P. de e MELLO, Marco Antonio da S. e VOGEL, Arno. Op. Cit.

que precisavam e procuravam comprar em suas mãos, para os devidos fins, nos respectivos terreiros de seitas africanas.³⁶

Além da venda de produtos nos espaços de feiras e mercados poder-se-ia encontrar comerciantes de ervas, por exemplo, em outros pontos da cidade. Em 1920, o jornal *Diário da Bahia* trata de um curandeiro que mercava nas ruas da cidade:

Ali, nas imediações do *Diário da Bahia*, é que são o consultório e botica de preto Nascimento. Homem de mais de cinquenta anos, grisalho, recebe os clientes em mangas de camisa, formula a folha, a raiz, a banha de jacaré ou de jibóia para enfermo. Cura tudo. É terapêutica para todas as doenças³⁷.

Não se pode afirmar com certeza a relação do curandeiro Nascimento com os cultos afro-brasileiros, contudo é provável que se não ele, certamente seus clientes adquiriam ervas para a realização de obrigações religiosas do candomblé. Enquanto, o mercado poderia trazer à tona um outro grupo de pessoas relacionadas aos cultos afro-brasileiros. É o que revela o depoimento da mãe-de-santo jêje-mahi, Gaiaku Luiza:

Quando cheguei em Salvador, fui direto para o Mercado Modelo comprar feijão-fradinho e dendê, que na época custavam 500 réis. Obedeci à ordem dos òrisà que determinaram que eu deveria vender acarajé. Meu primeiro ponto de venda foi na Igreja da Ajuda, e depois, através de um advogado chamado dr. Burô, consegui um bom ponto na Misericórdia, em frente ao Fórum de Salvador. Comecei a incomodar as outras vendedoras, pois era muito procurada pelas normalistas, pelos estudantes de Medicina e pelos advogados do Fórum. Eles só compravam comigo porque viam que no meu tabuleiro era tudo muito limpo.³⁸

O seu discurso põe em destaque a figura das baianas de acarajé que compravam ingredientes no mercado para fazer o quitute, e em alguns casos comercializavam o seu produto no mesmo local. Naquele momento, vender acarajé era uma atividade intimamente vinculada aos candomblés de Salvador.

³⁶ SANTOS, Deoscóredes M. dos. *Axé Opô Afonjá*. Notícia Histórica de um Terreiro de Santo da Bahia. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962, p. 20.

³⁷ "Consultório e botica ao ar livre" (26/06/1920) *Jornal Diário da Bahia*, p. 4.

³⁸ CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do jêje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 92.

Tratava-se de uma determinação do orixá, geralmente Iansã, já que o dito acarajé à base de feijão fradinho e cebola, frito no dendê, era a sua comida favorita.³⁹ A comercialização de comidas em tabuleiros era também uma estratégia de sobrevivência de mulheres pobres. No entanto, é interessante a leitura daquele ato, tendo em vista o seu fundamento religioso no candomblé, como explica Raul Lody ao tratar das comidas do santo:

Vintém de Xangô, imagem de Santo Antônio, figas, galhos de arruda, pequenos chifres contendo ervas, contas, fitas e outros objetos mágicos constituem o alicerce ritual da banca da vendedeira, também chamada quituteira, baiana de rua, baiana de tabuleiro, ou simplesmente baiana. (...) As novas procuram seguir as tradições de massa de feijão-fradinho e despachá-los na rua, como se abrissem os caminhos para a venda total das suas comidas, obsequiando Exu e Iansã, a dona dos acarajés. Muitos procedimentos são realizados nas casas das quituteiras antes de saírem às ruas com suas comidas. Invariavelmente, essas mulheres são iniciadas nos terreiros ou possuidoras de fortes vínculos com as casas de culto. Por isso, têm pejis particulares, onde colocam partes das comidas que serão vendidas para o público, sempre obsequiando seus deuses patronos antes de saírem com seus quitutes.⁴⁰

O acarajé não era o único produto comercializado pelo povo-de-santo. Em meio aos adeptos do candomblé identificado nas fontes, muitos viviam de atividades comerciais. Dentre as vendedoras de quitutes e comidas baianas era comum encontrar uma filha ou mesmo uma mãe-de-santo. O pai-de-santo Nelson José do Nascimento, acusado pela justiça baiana de feitiçaria e falsa medicina, informou durante o seu interrogatório que trabalhava no Mercado Modelo vendendo comidas que ele mesmo preparava, o que foi, aliás confirmado pelas testemunhas.

Pelo que foi dito, a leitura dos espaços da cidade e seus significados para mães, pais e filhos-de-santo não pode encarar os mercados populares, apenas, como meros fornecedores de apetrechos indispensáveis à confecção de diferentes atos e cerimônias rituais dos candomblés. A Feira de Água de Meninos, a Feira da Sete Portas, o Mercado de São Miguel, o Mercado Modelo, assim como o Mercado do Ouro e o de Santa Bárbara faziam parte do universo dos candomblés.

³⁹ Quando feito para entregar a Iansã nos candomblés o acarajé é chamado de acará.

⁴⁰ LODY, Raul. *Santo também come*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979, p. 71-2.

Para os fins interpretativos que se pretende são indubitavelmente, espaços privilegiados para pensar as relações dinâmicas ou a dinâmica das relações entre os candomblés e a cidade.

Os mercados eram ponto de encontro para o povo-de-santo, local de trabalho para comerciantes que, se não pertenciam ao culto, precisavam compreender a sua lógica para atender e atrair clientes. Além disso, as feiras congregavam o segmento de coletores de ervas, importadores de produtos africanos, artesãos que faziam ferramentas de orixás, peças de barro, colares de contas, instrumentos musicais, objetos trançados em palha e tantos outros usados nos candomblés da Bahia.

O mercado era também o lugar do fuxico, onde era possível olhar uma lista de produtos feita por determinado pai ou mãe-de-santo e desacreditar suas habilidades litúrgicas. Para aquela época deveria também ser o espaço onde circulavam as notícias a cerca das batidas policiais ou sobre os incidentes que teriam ocorrido em celebrações ou rituais, em um ou outro terreiro. Por essas e outras, era recomendável ir à feira sempre bem acompanhado, e para atender as dinâmicas e necessidades daquele espaço, ninguém melhor que Exu, o dono do mercado, o Olojá.

3.2 A NATUREZA SACRALIZADA

Na Salvador vivenciada pelos adeptos do candomblé, durante a década de 1930, destacavam-se os espaços considerados sagrados pelo povo-de-santo, graças a presença de elementos da natureza, relacionados aos deuses do panteão afro-brasileiro, servindo como território para entrega de oferendas, entre outros rituais.

Ao tratar anteriormente do ambiente interno dos candomblés ressaltai a importância que sacerdotes e filhos-de-santo atribuíam ao mato, que compunha o ambiente do terreiro. Ali eram cultivadas as ervas usadas em rituais para a produção de banhos, defumadores e chás. Contudo, este não era o único uso que se fazia das plantas e árvores mantidos nos terreiros, como indica Vagner Gonçalves da Silva, ao tratar da utilização dos espaços sagrados urbanos:

Além das folhas utilizadas no culto a todos os orixás, o candomblé necessita ainda do espaço da mata ou da floresta para cultuar as divindades que presidem esses domínios, como Ossaim, o deus das plantas, Oxossi, o deus caçador, Iroco e Tempo, representados pela gameleira branca (*Ficus doliaria*, M) ou ainda as entidades que, embora não pertencendo propriamente a este domínio, estão relacionadas com as árvores cujas folhas lhes são consagradas, como Ogum, cultuado na mangueira (*Mangifera indica*, L.) e Iansã e Egum cultuados no bambu (*Bambusa vulgaris* L.).⁴¹

Também interessava que o espaço do terreiro tivesse fontes naturais ou artificiais de água que eram utilizadas tanto para o uso doméstico, como para as atividades rituais, incluindo aí a realização dos banhos, o preparo da alimentação para os filhos-de-santo, assim como cozimento dos animais sacrificados na matança ritual e das demais comidas votivas. As águas também eram consideradas moradia para algumas divindades.

Ainda que, no espaço interno dos terreiros houvesse a disponibilidade destes bens naturais, o que nem sempre era possível, havia a necessidade de realizar procedimentos em outros territórios da cidade, o que provocava um deslocamento dos adeptos do candomblé, muitas vezes utilizando roupas

⁴¹ SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 210.

específicas para rituais, transportando objetos, alimentos e animais necessários para a realização das obrigações. Tudo isso conferia um grau de mobilidade especial para o povo-de-santo, como indica Sodré:

Deste modo, embora o terreiro possa ser um conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não se deve entretanto ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” — uma zona de interseção entre o invisível (orum) e o visível (aiê) — habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos. O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro.⁴²

É essa possibilidade dos adeptos do candomblé saírem do seu espaço de celebrações e rituais, que eram os terreiros, para cumprirem obrigações religiosas em territórios que compunham a paisagem natural da cidade, lugares que não detinham a atenção especial dos demais transeuntes, atribuindo a árvores, diques, parques e braços de mar, um caráter sagrado, que possibilita proposição de uma leitura da cidade de Salvador, a partir das experiências de filhos, pais e mães-de-santo.

Para seguir a trajetória do povo-de-santo em suas andanças pela cidade, a reflexão sobre territórios que apresentam elementos da natureza valorizados pelo povo-de-santo deve ser precedida pela compreensão dos significados envolvidos neste tratamento mágico da natureza.

A mitologia religiosa afro-brasileira oferece respostas diversas aos filhos-de-santo quanto ao porquê da realização de determinados rituais, a ligação ou conflito entre uma entidade e outra. Através dela é possível saber o motivo que leva determinada divindade a dançar de uma forma específica, ou porque o consumo de alguns alimentos é proibitivo ao filho-de-santo de acordo com o seu

⁴² SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*. A forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1989, p. 75.

orixá de cabeça. Os mitos também apresentam explicações para as ligações entre os deuses e certos fenômenos naturais.

Com isso, não desconsidero o processo constante de transformações por que passaram esses cultos, ainda que em seus discursos a ação apareça como sinônimo de imutabilidade. Um exemplo disso é a relação citada anteriormente, entre o orixá Iansã com o rio Níger, explicada pela mitologia. As fontes indicaram até mesmo que após as celebrações designadas a esta entidade, era entregue um presente à Mãe d'água. Atualmente a mesma divindade é lembrada como deusa das tempestades, e pouca referência é feita às suas relações com os rios, o que é indicativo das dinâmicas que se processaram com o decorrer dos tempos.

Algumas práticas e rituais mantêm vínculos com a mitologia, o que explicaria a recorrência às matas e florestas para cultuar Oxossi, uma vez que este orixá teria aprendido com Ogum a arte da caça e vivia nas florestas.⁴³ O culto a Oxum, nas águas doces, estaria justificado, uma vez que ela: “morava perto da lagoa. Todos os dias Oxum ia à lagoa se banhar; todos os dias ia polir suas pulseiras, seus indés; todos os dias lavava na água o seu idá...”⁴⁴ Iemanjá, por sua vez, tem na mitologia confirmada a sua predominância sobre o mar, depois de ter agradado a Obatalá: “Iemanjá mostrava a cabeça do carneiro. Lá estava Obatalá, e Iemanjá tinha alguma coisa preciosa para Obatalá. Iemanjá fizera o sacrifício e Obatalá confirmou o poder de Iemanjá”.⁴⁵ Nesse sentido, configuram dentre os espaços considerados sagrados pelo povo-de-santo, lagoas, diques, cachoeiras, que partindo de justificativas mágicas elegeram alguns pontos da cidade como espaços propícios à realização de obrigações religiosas.

Além desses aspectos relacionados à cada entidade em especial, algo mais vinculava os adeptos do candomblé aos recursos naturais, como informa Maria Elisabete Pereira dos Santos:

No candomblé, a interação com a natureza se dá através do rito, da sacralização, da reverência através dos orixás. O orixá é a via através da qual o homem se encontra ou reencontra com a natureza.

⁴³ PRANDI, Reginaldo. Op. Cit. p. 112 e 120.

⁴⁴ Id. Ibidem., p. 327.

⁴⁵ Id. Ibidem., p. 397.

Retornando as águas, poder-se-ia dizer que, ao compreender esse elemento como fundamental na concepção do mundo, o candomblé tem uma atitude de respeito e de tentativa de compreensão do seu “código”.⁴⁶

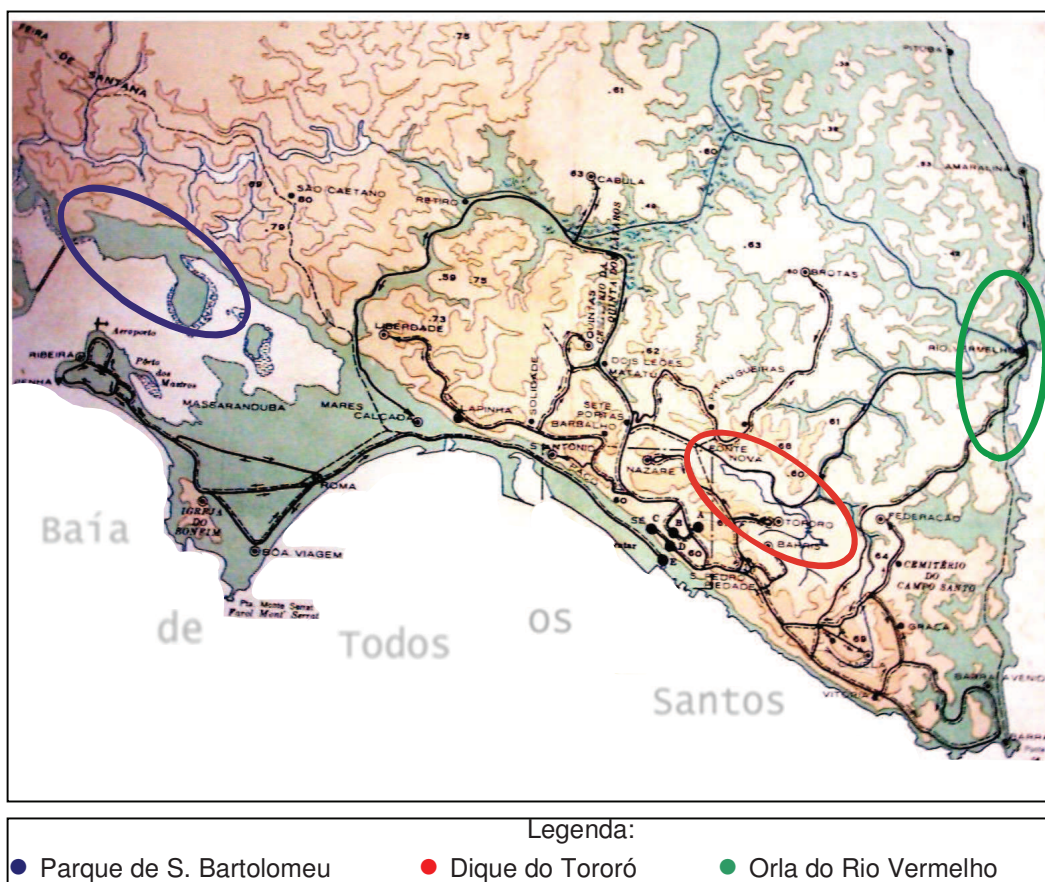
Referindo-se àqueles espaços da cidade aos quais comunidades religiosas afro-brasileiras atribuem significados especiais, Everaldo Duarte, Ogã do Terreiro do Bogum, apresentou alguns dos territórios utilizados pelas comunidades afro-brasileiras:

Esses espaços estão espalhados pela cidade, onde só nós conhecemos. Espaços que, pouco a pouco, estão sendo devastados, a exemplo do Bonocô (...). Tal como o Bonocô, antigo espaço religioso tradicional, a cachoeira de São Bartolomeu e adjacências representam muito para a sobrevivência da cultura e da tradição religiosa da Bahia (...). Poucos perceberam a quase destruição do Beiru, outro espaço sagrado transformado no bairro Tancredo Neves, o que causou o desaparecimento de um vasto santuário Afro. Na região denominada Brasilgás desapareceu todo o suporte natural composto da lagoa, das árvores e do rio que consolidava um dos mais antigos terreiros da religião Jêje Sawalu.⁴⁷

Duarte apresentou áreas da cidade que desapareceram, ou que não recebem mais um tratamento diferenciado pelas comunidades afro-brasileiras, mas que no início do século XX compunham a cartografia simbólica dos terreiros de Salvador. A identificação desses espaços sagrados pelas comunidades afro-brasileiras possibilita vislumbrar a historicidade de tais práticas religiosas, uma vez que muitos espaços desapareceram e outros foram modificados, a fim de atender aos interesses públicos, o que demandou, do povo-de-santo, uma redefinição desses territórios. Diante disso, o mapa a seguir destaca as localidades de culto à orixás, inquices, voduns e caboclos, que foram identificadas nas fontes:

⁴⁶ SANTOS, Maria Elisabete Pereira dos. *A Cidade de Salvador e as Águas*. Campinas. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: UNICAMP, 1999, p. 225.

⁴⁷ DUARTE, Everaldo. “O Terreiro do Bogum e o Parque de São Bartolomeu” In: *Memorial Pirajá* História, Natureza e Cultura. Parque Metropolitano Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998, p. 20-1.



O Dique do Tororó era uma grande lagoa, espaço que foi reduzido posteriormente pela reorganização urbana, alimentada pelo rio das Tripas e pelo rio Tororó., ia por São Bento, São Francisco, Carmo, Barris e Garcia, desaguando no mar através do rio Lucaia que o levava até o largo da Mariquita, no Rio Vermelho. Imortalizado nas imagens pela figura de lavadeiras em plena atividade, o Tororó era largamente utilizado pelo povo-de-santo, como lembra Everaldo Duarte:

O dique do Tororó é um santuário para todos nós. Ali reside a Oxum mais doce e mais justa que se pôde conhecer. Antes, com todos os requintes aos quais se faz jus. Hoje, cercada de asfalto, buzinas e sirenes por todos os lados. (...) Aos domingos, geralmente à tarde, era um privilégio se colocar à margem do dique para ver os cerimoniais que conduzia os presentes. Eram as oferendas para Oxum que os terreiros tradicionais proporcionavam, cada um ao seu dia. O movimento provocado pela chegada do cortejo era tão grande que parava tudo. Os bondes, as pessoas, os moradores, tudo se juntava num único cenário que ficava pequeno quando se lhe acrescentava o cortejo. O cortejo era

de muita gente que acompanhava os atabaques que reverenciavam a Deusa das águas doces, cantando e dançando em ritmo de ijexá.⁴⁸

Certamente, a localização do Dique, cravado em uma região cercada de candomblés, favoreceu a sua escolha como local sagrado, uma vez que os cortejos eram realizados a pé, por um grande número de pessoas que entregavam o presente, ou seja, as oferendas dos filhos de Oxum. Como os mitos descreviam esta deusa como uma mulher bastante vaidosa, os presentes geralmente continham inúmeros pentes, espelhos e perfumes.

Outro espaço guardado na memória do povo-de-santo, o Parque de São Bartolomeu, em Pirajá, foi bastante utilizado pelos adeptos do candomblé nas primeiras décadas do século XX. Tratava-se de uma grande área, um trecho de Mata Atlântica que ainda continha lagoas e quedas d'água. Naquela região foi fundada a Aldeia de São João, pela Companhia de Jesus, dispersa em 1560. Em meados do mesmo século se estabeleceu na região o Engenho de El-Rey ou Engenho de Pirajá. No século XVII ali se reuniram os chefes militares para lutar contra os invasores holandeses, já que se tratava de um ponto privilegiado de acesso à cidade. Por esse mesmo motivo, o local foi fundamental também na organização das disputas empreendidas no episódio da Independência da Bahia, no século XIX.⁴⁹

Em meio à literatura que trata do Parque de São Bartolomeu, as referências mais constantes de utilização daquele espaço diziam respeito aos candomblés de caboclos. A reverência dos terreiros de caboclo certamente esteve relacionada aos acontecimentos da Independência da Bahia, como informou a historiadora Wlamyra Albuquerque:

A construção simbólica do Caboclo no candomblé traduz uma referência àqueles que aqui estavam antes da chegada dos portugueses e dos próprios negros, ou seja, aos índios, e o aprendizado que com eles fizeram. A referência ao “índio” do Dois de Julho é factual, inscrevendo-

⁴⁸ DUARTE, Everaldo. “O Terreiro do Bogum e o Parque de São Bartolomeu” In: *Memorial Pirajá* História, Natureza e Cultura. Parque Metropolitano Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998, p. 264-5.

⁴⁹ PROJETO MAMNBA. In: *Memorial Pirajá* História, Natureza e Cultura. Parque Metropolitano Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998, p. 156.

se no tempo corrente, da memória político-social do Estado, enquanto o “índio” do candomblé reporta-se a um outro tempo, primordial.⁵⁰

Diante disso, a área do Parque de S. Bartolomeu constitui-se em um espaço privilegiado de culto aos caboclos, o que permanece nos dias atuais como informa Jocélio Santos:

Essas festas paralelas não se resumem aos terreiros de candomblé. No Parque de São Bartolomeu, em Pirajá, as homenagens aos Caboclos ocorrem por todo dia. Palco de uma batalha decisiva contra os portugueses, o parque é um local onde os cultos afro-brasileiros se misturam. Um barracão próximo à cachoeira de Oxum serve as necessidades da homenagem a esta divindade. É comum os Caboclos “descerem” e depois banharem-se nessa cachoeira. As oferendas são colocadas em lugares onde o mato é cerrado, simbolizando um espaço próprio dessas divindades. A área é ocupada tanto por membros dos candomblés quanto por adeptos da umbanda, que também vão prestar reverências aos Caboclos no Parque São Bartolomeu.⁵¹

Em meados do século XX o mesmo espaço também era praticado pelos adeptos do candomblé jêje. Tratava-se do Bogum; a descrição desse terreiro foi feita da seguinte forma pelo jornal A Tarde, de 02 de agosto de 1923:

Em Bogum, no Engenho Velho, vinha funcionando ha annos, um "gabinete medico" que se propunha a fazer curas excepcionais. Nada faltava na sua "pharmacia" com que fazer uma beberagem, um unguento, um oleo para as chagas rebeldes do corpo, e se os padecimentos do cliente eram do espírito, então lá vinha a invocação de espíritos e de santos, que desciam como balsamos consoladores, - aliviando todas as afflicções... Em prateleiras estavam armados, em certa ordem, as folhas secas, buzzos da costa, garrafas com mel de abelhas, de dendê, vasilhames de barro vidrado, vidros vasilhos, roupas curiosas e uma infinidade de pennas de varios matizes.⁵² (sic)

Na memória de Gaiaku Luiza que fez a sua iniciação na nação jêje naquela casa, surgem outras nuances na lembrança do terreiro:

⁵⁰ ALBUQUERQUE, Wlamyra. R. de. *Algazarra nas ruas*. Comemorações da Independência na Bahia (1889-1923). Campinas: Editora da Unicamp, 1999, p. 94.

⁵¹ SANTOS, Jocélio. *O Dono da Terra*. O Caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995, p. 49.

⁵² (02.08.1923) “Explorando a Bolsa e a Crença dos Incautos. Um antro em Bogum” Jornal A Tarde.

A Roça do Bogum era toda cercada de pèpèrègun⁵³, de forma que do lado de fora não se via nada dentro. Me lembro que havia o assentamento de Aízàn⁵⁴, de uma mata, uma baixa enorme, onde soltavam o Grá⁵⁵. Se falava: a rua do Bogum, e nessa rua havia aquelas tendinhas, biroschas, onde se comprava até de noite. Às vezes, Gaiaku Emiliana passeava pela roça apoiada em um cacetinho. Aquilo era enorme, era um mundo, e não sei por que tudo mudou.⁵⁶

Ambos os discursos se referem ao mesmo local, a partir de perspectivas diferenciadas. O jornalista preocupou-se em oferecer indícios de que naquele terreiro praticava-se a falsa medicina, o que oferecia um dispositivo legal para a prisão dos adeptos e o fechamento da casa. Ele se deteve na descrição do material encontrado, utilizando termos como "gabinete médico" e "pharmacia", além de afirmar que se tratavam de ingredientes para fazer “beberagem, unguento e óleo”. Enquanto que, a lembrança de Gaiaku Luiza volta-se para a explicação dos voduns cultuados no Bogum e para uma recordação do antigo território que, não estava dissociada da configuração mais recente do candomblé. Uma necessidade em reafirmar o tamanho que a casa-de-santo tinha no passado, a fim de se contrapor à pequena dimensão que ela ficou reduzida.

Um outro membro do Candomblé do Bogum guardou na memória a utilização que os filhos-de-santo daquele terreiro, faziam do espaço do Parque de São Bartolomeu, segundo ele:

No começo dos anos 40, eu era menino ainda, aconteceu minha primeira participação, junto a comunidade, nas caminhadas a São Bartolomeu. Costume que já se verificava antes de meus avós. Naquela época não se destacava um “parque”, pois a cidade inteira era um parque. O que se destacava como monumento era a cachoeira. O Arco-Íris se mostrava e permanecia pleno de cores e de vida. Movimentava-se entre a folhagem que pendia dos arbustos de tal forma que envolvia o

⁵³ Pèpèrègun ou Pèrègún: “Nomes populares: Nativo, pau-d’água, dracena, coqueiro-de-vênus (...) De origem africana e muito difundida no Brasil, esta é, provavelmente, a planta mais popular nos candomblés afro-brasileiros. Sua utilização é variada, entra no ãgbo (pois é uma das folhas fixas), banhos para diversos fins, sacudimentos e diversos rituais.” In: BARROS, José Flávio P. de e NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìsà. Uso Litúrgico e terapêutico das Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 311.

⁵⁴ Aízàn: “Vodun jêje feminino associado, no Brasil, à morte. É a esposa de Legbá, a senhora do Mercado.” In: CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do jêje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 153.

⁵⁵ Grá: “Entidade violenta que se manifesta na Vodunsí, do jêje-mahi, durante o período de iniciação”. CARVALHO, Marcos. *Op. Cit*, p. 156.

⁵⁶ CARVALHO, Marcos. *Op. Cit*, p. 100.

espectador em qualquer lugar que ele procurasse se esconder. Aquilo era manifestação de Bessen aos nossos olhos. (...) Amanhecíamos na estrada, pois as saídas eram no final da noite. A caminhada era seguida de cantos e louvações aos presentes e aos Deuses, de preferência em língua Ijexá. Chegávamos com saudações e reverências aos donos do lugar, da mata, das águas e nos acomodávamos para os rituais. E era deslumbrante o encontro com o Arco-Íris de Bessen. Felizardos os escolhidos por ele que conseguiam vê-lo de dentro das águas, que molhavam, frias, da cachoeira.⁵⁷

Resta ainda compreender a relação que o povo-de-santo estabelecia com o orixá, Iemanjá consagrado às águas salgadas. Atualmente, os festejos atribuídos a esta entidade se concentram no bairro do Rio Vermelho, no dia 02 de fevereiro, sendo uma das festas que compõe o calendário turístico do Estado. A notícia mais antiga que tive acesso em relação aos festejos dedicados à rainha das águas foi à descrição de Manuel Querino, no século XIX, momento em que os organizadores da festa ainda eram escravos africanos e ela ocorria em outro espaço.

Entre estas, sobressaía a festa da mãe d'água (sereia) e a tradição guardou, como a de maior nomeada, a que se realizou, por muitos anos atrás, e em frente ao antigo forte de S. Bartolomeu, em Itapagipe, hoje demolido, e na 3ª dominga de dezembro, à qual compareceriam para mais de 2.000 africanos. A ela se achavam presentes todos os pais de terreiro da cidade, sob a direção do tio Ataré, que residia à rua do Bispo, no citado bairro. Os pais de terreiro trajavam roupas de brim de linho branco, e chapéu de Chile, ostentavam relógio, chapéu de sol de sêda, e comprido correntão de ouro (...) Durava a festa quinze dias, nas quais abundavam os batuques (candomblés), o efó, o abará, o carneiro, o bode, etc., com o azeite de dendê. Em certo dia, Ataré anunciava à multidão que se iam realizar as homenagens à mãe d'água, e a grande talha ou pote de barro cozido se enchia logo de presentes, como fôsem: pentes, frascos de pomada, frascos de cheiro, côvados de fazendas e era atirada ao mar, na meia travessa, ponto muito conhecido dos marinheiros, principalmente quando reina vento forte. Estava, pois, concluída a festa da mãe d'água e os festeiros se recolhiam às casas do senhorio.⁵⁸ (sic)

Por volta de 1930, o “presente” entregue à Iemanjá apresentava diferenças significativas em relação àquela festa descrita por Querino. Os festejos

⁵⁷ DUARTE, Everaldo. Op. Cit. p. 20 e 22.

⁵⁸ QUERINO, Manuel. *A Bahia de Outrora*. Bahia: Livraria Progresso Editora, 1946. Coleção Estudos Brasileiros, Série 1ª. Vol. 3, p. 116-7.

ocorriam em diversos pontos da cidade, mas destacavam-se as celebrações realizadas no Rio Vermelho, região que, como foi dito anteriormente, concentrava um grande número de terreiros de candomblé. (Destacada em vermelho no mapa da página 160) Tratava-se de um evento de grande popularidade em Salvador, um dos que ofereciam grande visibilidade às práticas religiosas afro-brasileiras. O jornal *A Tarde* de 03 de fevereiro de 1939, publicou detalhes curiosos que ocorreram em meio à festa:

Na praia de Sant'Anna, banhistas e saveiros enfeitados. Em terra, o povo. Moças de lenço a cabeça e sapatos de enorme sola de cortiça; moreninhas de olhos pretos como jaboticabas maduras e senhores austeros, tudo se misturando e se confundindo, tudo a queimar-se sob o horrível ardor de um sol inclemente. (...) - Vae sahir o presente! Enche-se a praia. Os barcos estão em fila. No primeiro, grandes cestos carregados. Peças de panno, perfumes, objectos de toilette, bugigangas, potes, etc. Nos outros barcos, devotos de Janaina. Há uma mulata gorda que quer ir. Os saveiros estão cheios. - Eu vou nesse... - Nesse não tem mais lugar. Há alguém que aconselha: - Vá a nado, minha tia. Oie, meu fio, isso é um sacrifício que eu faço pra minha mãe Yemanjá. Partem os saveiros. Vão lá para longe. Para o meio do mar. Vão cumprir um rito, uma promessa de fé.⁵⁹(sic)

Na matéria acima é clara a tentativa de folclorização das práticas religiosas afro-brasileiras, a conotação da reportagem já demonstrava uma leitura exótica das atividades. A narrativa do repórter é quase um convite para que as pessoas fossem assistir ao “espetáculo” da entrega dos presentes à Iemanjá. Além disso, sua descrição demonstra que pessoas de segmentos sociais diversos eram atraídas pela cerimônia.

O festejo para Iemanjá descrito pela reportagem supracitada ocorreu no Rio Vermelho, região retratada no postal abaixo. O grande número de pessoas vestidas de branco, com roupas típicas do candomblé; como indicam as batas e a forma de amarrar o torço à cabeça, e principalmente, os presentes que levam em direção aos barcos, fazem crer que a fotografia foi feita no dia dedicado à Mãe d'água, provavelmente no início da década de 1920, como constava no verso do

⁵⁹ “Uma Festa da ‘Mãe D’Água’. Entre saveiros embandeirados e apinhados de gente os pescadores do Rio Vermelho presentearam, hontem, sua Janaina.” (03/02/1939) *Jornal A Tarde*.

cartão, além disso a paisagem do Rio Vermelho era equivalente a outros postais datados dos anos 20.



60

A festa realizada para a “rainha do mar” adquiriu grande popularidade em Salvador, o que talvez possa ser explicado pela confluência de leituras míticas das três matrizes que compunham a população soteropolitana. Na tradição européia, Homero registrou a luta de Ulysses, para se livrar da atração que Yara exercia sobre ele; foi obrigado a se amarrar na embarcação. A mitologia indígena tem Janaína que com o seu canto conduzia os homens às profundezas das águas. Mitos que se conciliam com a Iemanjá iorubana, numa combinação que permite ajustes curiosos como os que foram por mim observados em pejis de candomblés

⁶⁰ Retirada do Livro: VIANNA, Marisa. “... Vou pra Bahia”. Salvador: Bigraf, 2004, p. 273. Figura 358 Fonte: Coleção Ewald Hackler. Bahia, s/d. Manuscrito no reverso: 21/01/1923.

baianos, nos quais a deusa africana pintada nos quadros tinha longos cabelos loiros e olhos azuis.

Durante a sua estadia em Salvador a pesquisadora Ruth Landes acompanhou a entrega do presente da Mãe D'Água, da roça de Mãe Sabina. Não se tratava dos festejos realizados no dia 02 de Fevereiro, uma vez que antes disso ela já havia sido expulsa da Bahia. Os adeptos do candomblé seguiram andando em procissão para cumprir o ritual, que saiu das Quintas da Barra onde estava localizado o terreiro (trata-se do mesmo local onde funciona atualmente o Shopping Barra) e seguiram a pé até os saveiros, localizados na Barra, que lhes conduziram à península de Itapagipe, entregando o presente em Mont-Serrat. No percurso:

Várias sacerdotisas levavam o navio de brinquedo e os presentes que deviam ser jogados à água para a deusa, outras carregavam cântaros, graciosos como ânforas gregas, cheios de água sagrada que devia ser derramada sobre deusa no auge do sacrifício. Cantavam-se hinos acariciantes para a linda e rica Oxum, para a mais velha e voluptuosa Iemanjá, e confundiam-nas ambas, com Janaína(...) [Já no saveiro] Começou um novo cântico para a grande deidade das doenças, chamada Omolu, conhecida no mundo católico como São Lázaro e São Roque. Mulheres caíam em transe, de novo. Os cânticos e os transe se sucediam e era evidente o contentamento de todos. Sabina mandou que servissem comida - acaçá, laranjas, balas, pão-de-ló. Os atabaques roncavam o tempo todo...⁶¹

Outro ponto da cidade muito utilizado com fins religiosos pelo povo-de-santo foi a Lagoa do Abaeté, no fim do século de XIX e início do XX. O mapa apresentado na página 160, não mostra a Lagoa localizada no bairro de Itapuã, denotando que aquela região não era considerada como integrante da cidade, na época. Ao ser entrevistada pela pesquisadora Maria Elisabete Pereira dos Santos em 1988, a Ebâmi⁶² Cidália, do Terreiro do Gantois, explicou porque não utilizava mais a Lagoa do Abaeté para presentear Oxum:

Ali não é lugar pra botar o presente de Oxum. O pessoal bota. Mas tem vez que volta tudo. Os moradores apanham tudo, os sabonetes, tudo. É

⁶¹ LANDES, Ruth. *Op. Cit.*, p. 221-2.

⁶² "Ebâmi. Também se diz ebômim. Filha-de-santo que tem sete anos de "feita", i.e., de iniciada. É a segunda etapa hierárquica da iaô." In: Cacciatore, Olga Gudolle. *Op. Cit.*, p. 109.

que eu tava andando por lá, assim amiúdo, os meninos panhavam pra vender.⁶³

Dentre os fatores enumerados pela Ebômi, para justificar sua recusa em realizar obrigações religiosas na Lagoa do Abaeté, existiria um de cunho mágico, ou seja, “volta tudo”, a entidade não aceita o presente. Ela apresenta outros indicativos bem atuais para a recusa do lugar, “os moradores panham tudo”, o que não deveria acontecer anteriormente, quando região tinha poucos habitantes.

Fica evidente que apesar de algumas continuidades, os espaços utilizados pelo povo-de-santo na realização de seus rituais foram se modificando com os anos. Regiões antes admiradas por grande riqueza natural, degradaram-se com o tempo ou foram invadidas pela violência urbana. Alguns pontos da cidade passaram a sofrer com a especulação imobiliária, o que transformou completamente o ambiente. Outros lugares, transmudaram-se em cartões postais, com um grande apelo às práticas religiosas que ali eram realizadas, mas não atraem os terreiros para a entrega de presentes e outras obrigações. Tudo isso contribui para a perspectiva apontada ao longo da pesquisa, ou seja, compreender a cidade a partir dos espaços que compunham as práticas religiosas, que não foram entendidos como palco no qual se desenrolavam os ritos. Por isso, ao mudar as práticas, se modificaram os espaços em que estas se desenvolviam; o contrário também era possível, a mudança de território poderia levar a algumas alterações nos rituais.

⁶³ SANTOS, Maria Elizabete Pereira dos. *Op. Cit.* Anexo: Entrevistas.

3.3 O POVO-DE-SANTO NA COLINA SAGRADA

Nesse percurso pela cidade de Salvador, encontrei adeptos do candomblé em diversos espaços, inclusive nos templos católicos. A questão não deveria despertar tanta atenção, uma vez que a vasta literatura que trata das religiões de matriz africana, se referem com grande frequência à associação entre entidades do candomblé e santos católicos, o que ficou conhecido como sincretismo religioso. Ainda assim, acredito que seja necessário realizar mais uma leitura sobre o assunto, sob a perspectiva de que a presença do povo-de-santo nos santuários cristãos é emblemática quanto a sua capacidade de imprimir novos significados a lugares estabelecidos.

Em “O Animismo Fetichista do Negro Bahiano” está evidente a intenção do autor em demonstrar que, diferente do que imaginava as autoridades da Igreja Católica, a fé que os negros professavam aos santos católicos não substituíam a crença nos deuses de origem africana. Ao descrever os rituais, a mitologia e a organização estrutural do culto, Nina denunciou que orixás, inquices, voduns e caboclos ainda faziam parte do imaginário e das práticas religiosas dos baianos, acompanhados dos santos católicos que lhes fazia analogia.

Para Nina o sentimento religioso dos negros baianos que aparentemente eram católicos, mantinham como lastro a crença em deuses do panteão africano, o que não aparecia nos dados oficiais do Estado, que afirmava a adesão total da população baiana ao monoteísmo cristão.

Esta afirmação havia de implicar ou o desprezo sistemático no cálculo dos dois terços de negros africanos e seus mestiços que são a grande maioria da população, ou ingenuidade de nesciência vulgar que se submete cegamente às exterioridades de uma aparência que o exame mais superficial mostra ilusória e enganadora. A previsão de que não devia ser assim decorre do conhecimento das condições mentais que exige a adoção de cada crença religiosa, junto à incapacidade física das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo.⁶⁴

Diante dessa assertiva Nina explicita não só a predominância da crença nos deuses africanos, mas como isso ocorria através da análise das “condições

⁶⁴ RODRIGUES, Nina. *O Animismo fetichista dos negros baianos*. 2ª ed. Salvador: P555, 2005, p.7.

mentais” dos envolvidos. Sendo assim, orixás, inquices, voduns eram adorados por incapacidade dos negros de compreender o catolicismo.

Ainda durante século XIX, numa leitura acerca das relações estabelecidas entre deuses cristãos e africanos, Manuel Querino afirmou:

O africano já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habitado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças. Encontrou no Brasil a superstição, consequência fatal aos povos em sua infância. Fácil lhe foi aceitar para cada moléstia ou ato da vida um santo protetor, por exemplo: para as moléstias de garganta, S. Brás; casos de feridas e chagas, S. Roque; contra o raio, Santa Bárbara (...) Destarte não teve o africano dificuldade em encontrar uma como semelhança entre as divindades do culto católico e os ídolos do seu feiticismo, conforme o poder milagroso de cada um.⁶⁵

Na versão apresentada por Querino, tratava-se de uma questão de conveniência, adotar a religião que lhe era imposta. O que não significou abrir mão de suas formas de crer e de fazer rituais. O trecho citado apresenta uma perspectiva semelhante à visão de Nina, uma vez que Querino também apontou o estágio evolutivo inferior, daquelas pessoas, ao afirmar que a “superstição [era] consequência fatal aos povos em sua infância”.

A despeito do que indica a leitura de Querino, é preciso atentar para o fato de que o encontro entre culturas religiosas, portuguesa e africana, não ocorreu somente, no Brasil. No século XVI quando iniciou o tráfico de escravos africanos para as terras brasileiras, já havia um grande contingente de portugueses na África, difundindo crenças católicas, por meio da catequese. Além disso, deve-se considerar o grande número de africanos que foram obrigados a viver em Portugal, na condição de escravos, no século XV, o que certamente possibilitou que inúmeros africanos já tivessem estabelecido contatos culturais anteriores com os portugueses.

Sobre o contato dos negros recém-chegados no Brasil, com as crenças católicas, Pierre Verger informa que inicialmente havia um grande interesse da

⁶⁵ QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. 2ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988, p. 35.

Igreja Católica em estabelecer relações entre os santos e os deuses africanos, a fim de facilitar a conversão. Para ele:

... como o Padre Bouche havia sugerido, na própria África, ao descrever a estátua da langbá, mulher de Oxalá, nos seguintes termos: “Esta deusa que muito se parece com a Santa Virgem, pois tanto uma como a outra salvaram os homens” Os santos católicos, ao se aproximarem dos deuses africanos, tornavam-se mais compreensíveis familiares aos recém-convertidos. É difícil saber se essa tentativa contribuiu efetivamente para converter os africanos, ou se ela os encorajou na utilização dos santos para dissimular as suas verdadeiras crenças.⁶⁶

Depois de algum tempo a perspectiva que via o sincretismo religioso como resultado da diminuta capacidade de abstração dos africanos, e do seu estado inferior de cultura, como outrora defendeu Nina Rodrigues, Manuel Querino e Artur Ramos, perdeu o prestígio diante de uma nova teoria. Em autores como Roger Bastide é possível acompanhar um novo olhar sobre as relações entre as práticas religiosas cristãs e africanas. A partir de uma concepção marxista que valorizou as tensões entre negros e brancos, Bastide interpretou o sincretismo como uma forma de resistência. Se aos escravos era imposto o catolicismo, como religião oficial e obrigatória no Brasil, os africanos demonstravam se enquadrar no exigido, por absoluta incapacidade de estabelecer um confronto direto com o senhor, entretanto, mantinham as suas crenças em orixás, inquices e voduns.

Buscando compreender como se estabelecia para os adeptos dos candomblés esta inter-relação de santos católicos com orixás, Bastide interrogou diversos filhos e pais-de-santo, atentando, contudo, que:

O problema que levantamos não é, portanto, um problema que se propõe para a maioria dos filhos-de-santo. Como as crianças a quem perguntamos o que é o vento e que respondem por simples tautologia “o vento é o vento”, essas filhas nos respondem sempre da mesma forma: “Por que Iansã é Sta Bárbara?” – “Por que é a mesma”.⁶⁷

Bastide teve grande dificuldade em compreender de que maneira os santos católicos se ajustavam aos deuses afro-brasileiros. Não compreendia como

⁶⁶ VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997, p. 27.

⁶⁷ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas*. Contribuição a Uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira / Editora da USP, 1971, p. 376.

tal fenômeno era ignorado em debates e questionamentos entre os adeptos do candomblé. Pelo que ele indica, as pessoas só teriam parado para pensar nesta questão por conta de suas perguntas, que julgavam certamente estapafúrdias. Na tentativa de atender às proposições do pesquisador surgiram respostas interessantes como esta:

Outrora, só havia os orixás que recebiam sacrifícios sangrentos, mas os orixás morrem e como os homens se reencarnam no curso de suas evoluções *post-mortem*, suas almas se reencarnam no corpo de certos brancos europeus e como se tratava sempre dos mesmos orixás todopoderosos, não obstante a diferença de suas aparências físicas, o povo depressa compreendeu que eram os deuses e os canonizou, aparecendo então os santos. Por isso é que dizemos que o espírito do orixá e o do santo são o mesmo espírito, ou ainda, que o nome do santo é tradução portuguesa do orixá.⁶⁸

O interlocutor de Bastide ofereceu uma visão do sincretismo, segundo o qual os santos católicos nada mais seriam do que deuses negros, que reencarnados em brancos foram reconhecidos e por isso canonizados. Partindo-se do princípio de que o pesquisador foi a campo, com questões prontas, que certamente não condiziam com as proposições que interessavam ao povo-de-santo, foi obrigado a ouvir respostas como esta, segundo a qual os santos nada mais seriam do que orixás canonizados.

A perspectiva apontada por Bastide, segundo a qual o sincretismo seria uma forma de resistência dos negros frente à opressão branca, conduziu a uma visão bastante simplista, em alguns casos, até mesmo esquemática, da forma como ocorriam as práticas culturais afro-brasileiras. Acredito que sua aceitação por certo tempo se deu por ser considerada politicamente correta (principalmente se comparada àquela proposta por Nina), uma vez que os negros eram sujeitos tão ativos nesse processo que pareciam ter discutido e votado o sincretismo em assembléia geral da categoria, pelo menos na forma como era apontada por alguns militantes. Nesse sentido, o ponto de vista de Ferreti para essa discussão me parece bastante apropriado:

⁶⁸ BASTIDE, Roger. Op. Cit., p. 375.

Deve-se evitar a tentativa de ridicularizar o sincretismo de praticantes mais simples dos cultos afros e de outras religiões populares, que muitas vezes trocam pedaços de palavras ladainhas e orações em um latim estropiado, mas conservado com orgulho em inúmeras festas populares de todo o Brasil. (...) Não concordamos que se deva simplesmente negar ou esconder o sincretismo, dizendo que foi um fenômeno que só funcionou no passado e hoje está em desaparecimento.⁶⁹

As reflexões de Ferreti dialogam, de alguma maneira, com o manifesto divulgado por algumas ialorixás baianas, tendo a frente Mãe Stella de Oxossi do Axé Opô Afonjá, que em julho de 1983, declarou publicamente: “O candomblé resolveu romper com o sincretismo”. Notícia que ganhou as páginas dos principais periódicos baianos, dando muito notoriedade aos envolvidos. Mas não parece ter causado grande impacto nas práticas religiosas dos inúmeros candomblés da Bahia, haja vista que ainda é muito comum a presença de imagens de santos católicos nos pejis dos candomblés. A Festa de Santa Bárbara, por exemplo, continua sendo freqüentada pelos devotos de Iansã, assim como ocorre em outras festas religiosas cristãs, de grande popularidade. A habitual presença do povo-de-santo nos inúmeros templos católicos da cidade, também são indicativos da importância do catolicismo no candomblé.

As inter-relações entre santos e deuses do panteão afro-brasileiro são bastante complexas e não podem ser explicadas de forma esquemática, assim como não se deve imaginar que essa forma de encarar e viver a religião chegaria ao fim depois de um decreto de sacerdotisas com grande inserção na mídia. O que de fato interessa notar é que as práticas religiosas afro-brasileiras incluíam deuses católicos, assim como seus rituais. Em muitos terreiros é preciso ser batizado em um templo católico, para fazer a iniciação no candomblé. Sendo assim, agradando ou não aos que tentaram ver nos terreiros rituais puramente africanos, vindos de uma África ideal que não teria influências islâmica e católica, os sacerdotes e filhos-de-santo vivenciam uma religião que mantém fortes ligações com a liturgia da Igreja Católica.

⁶⁹ FERRETTI, Sérgio Figueiredo. “Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural” In: BACELAR, Jéferson e CAROSO, Carlos (Org) *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999, p. 119.

A presença de deuses católicos no candomblé era bastante evidente nos terreiros da década de 1930. Em meio aos objetos apreendidos durante a repressão policial, era comum encontrar imagens de santos da Igreja Católica, assim como instrumentos musicais, ervas e animais. No livro “Um Documento do candomblé na cidade de Salvador” organizado por Raul Lody com fotografias dos objetos que foram apreendidos pela polícia nos terreiros e acabaram amontoados no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (de onde desapareceram), é possível verificar a presença de imagens de santos que foram confiscadas das casas de culto afro-brasileiras.⁷⁰

A apreensão das imagens de santo em meio aos objetos sagrados do terreiro, demonstra que policiais compreendiam o significado especial que aqueles objetos tinham para os sacerdotes e filhos-de-santo. Uma imagem como a de São Jorge, por exemplo, era confiscada pela leitura e uso especial que lhe atribuía o povo-de-santo, e os policiais sabiam disso, já que aquele objeto poderia ser encontrado em qualquer residência de Salvador, e nem por isso se constituiria uma prova de delito.

Um outro exemplo, da forma diferenciada com a qual se cultuava os santos católicos, ainda no âmbito interno das casas, foi apresentado por Nina Rodrigues referindo-se a grande devoção, ainda em voga na Bahia, aos santos gêmeos São Cosme e São Damião.

Sei de famílias brancas, da boa sociedade baiana, que festejam Ibeji, oferecendo às duas imagens de Cosme e Damião sacrifícios alimentares. Numa capela católica muito rica de um dos primeiros palacetes desta cidade, encontrei eu, numa noite, no exercício da profissão médica, em bandeja de prata e em pequena mesa de charão, as imagens dos santos gêmeos, tendo ao lado água em pequenas quartinhas douradas e esquisitos manjares africanos.⁷¹

Oferecer comida, preferencialmente o caruru, aos gêmeos era um costume comum na Bahia e que perdura até os dias atuais. O que chamou à atenção do ilustre pesquisador foi que esta prática era realizada por pessoas de

⁷⁰ LODY, Raul. *Um Documento do Candomblé na Cidade do Salvador*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. Rio de Janeiro: MIC / FUNARTE / INF, 1985.

⁷¹ RODRIGUES, Nina. Op. Cit., p. 259.

grande poder aquisitivo. Para os objetivos anunciados neste trabalho o que interessa é indicar o costume de oferecer aos Santos Católicos (Cosme e Damião) a comida de deuses africanos (Ibeji), algo tão difundido naquela Salvador que foi presenciado em uma residência, fora dos limites de um terreiro. Uma tradição que se mantém com grande vitalidade.

É importante ressaltar que apesar de realizado nas residências, o caruru de Cosme e Damião, como se costuma dizer, era preparado e oferecido cercado por rituais. Em minha infância, - que me seja permitido relatar -, na cidade de Cruz das Almas, no recôncavo baiano, freqüentei inúmeros carurus, principalmente no dia 27 de setembro, dia consagrado a Cosme e Damião. Tratava-se de uma data aguardada pelas crianças, quando algumas pessoas, muitas delas movidas por alguma promessa aos santos gêmeos, ofereciam caruru, enquanto outras faziam a distribuição de doces. Como residia em um bairro com muitas crianças, vinham pessoas de outras partes da cidade para distribuir balas, já os carurus eram oferecidos à noite. Era uma festa. Antes da distribuição dos demais presentes, sete meninos (as) comiam o caruru. Sentados em círculo, com a comida à sua frente (em pratos individuais, ou então comiam em uma grande bacia) as crianças degustavam o caruru, enquanto os demais cantavam para os deuses. Por vezes, um erê incorporava em algum presente e sentava com as crianças para comer.

Comi carurus em terreiros, mas também na casa de pessoas que tinham feito uma promessa para Cosme/Damião e ofereciam a comida em agradecimento. O que ocorria também em 4 de dezembro, no dia de Santa Bárbara, quando se agradecia com o mesmo cardápio, uma vez que se trata de uma comida apreciada por Iansã. Comi também pipocas e mugunzás prometidos para São Roque. No entanto, essas comidas eram preparadas com grande cuidado, evitando a degustação antes do oferecimento ao santo. A maioria das pessoas que cumpria o ritual se considerava católica, e podia até mesmo se sentir ofendida com quaisquer insinuações de que se tratava de práticas do candomblé.

Na Salvador da década de 1930, algumas dessas celebrações que relacionavam santos e orixás, extrapolavam os rumos dos terreiros, seguiam em procissões pela cidade, ou eram realizadas em templos católicos. Festas como a

que ocorria no Mercado de Santa Bárbara, à Baixa dos Sapateiros, citada anteriormente, na qual realizava-se missa, procissão e ao final o caruru de Iansã, devia oferecer uma interessante configuração à cidade pelo número expressivo de mães, pais e filhos-de-santo que participavam.

Em meio a estes festejos, não poderia ficar de fora as comemorações relativas ao Senhor do Bonfim, santo mais popular da Bahia, festa de grande participação popular, principalmente na lavagem das escadarias do templo, como relatou Afrânio Peixoto. Os festejos eram realizados por: “mulheres e homens do povo, e mesmo devotos de outras classes que, moringa à cabeça, paramentados com jóias, flores e ramos, tocavam burricos, com barris d’água, através da cidade, da Conceição da Praia ao Alto do Bonfim...”⁷² A ida para o Bonfim foi ilustrada pelo postal a seguir:



73

Este postal de 1921 apresenta a ladeira do Bonfim. A esquerda é possível visualizar o famoso templo. Na parte inferior, duas mulheres vestidas tal qual as filhas-de-santo, sobem a ladeira.

⁷² PEIXOTO, Afrânio. *Breviário da Bahia*. Ministério da Educação e Cultura/Conselho Federal de Cultura. Rio de Janeiro: 1980, p. 111.

⁷³ Retirada do Livro: VIANNA, Marisa. “... Vou pra Bahia”. Salvador: Bigraf, 2004. p. 92. Figura 96
Fonte: Coleção Ewald Hackler. Fotografo: Libro-Almeida & Irmão. Bahia, 1921. Fotografia.
Legenda: IGREJA DO BOMFIM BAHIA.

Dentre os participantes destacamos a presença expressiva de membros dos candomblés da cidade, que liam de uma forma especial as celebrações, como destacou Jorge Amado:

Eis uma verdade: Senhor do Bonfim não é exclusivo de nenhuma religião. Sua festa, que dura oito dias (sendo que os três últimos parecem o carnaval) tem muito de fetichista e Édison Carneiro a considera mesmo a maior festa fetichista do Brasil. Para os negros Senhor do Bonfim é Oxalufã, ou seja Oxalá-velho, Oxalá na sua dignidade. (...) A multidão se aglomera em frente ao Elevador Lacerda e ao Mercado Modelo. (...) Atrás as “filhas-de-santo” de diversos candomblés, com suas saias engomadas de muita roda, suas anáguas e seus turbantes, e tudo cheio de flôres, e sôbre as cabeças, num equilíbrio quase milagroso, os cântaros, as bilhas, os potes, os moringues. Filhas-de-santo de todos os candomblés da cidade, da Goméia, do Bate-Folha, do Engenho Velho, do Gantois. Vestidas de tôdas as côres levam para o santo as coisas mais puras do mundo: a água e as flôres, a alegria também.⁷⁴

As celebrações que ocorriam no Bonfim não traziam nada de excepcional, se comparadas a outras festas populares que compunham o ciclo de festividades de Salvador. Talvez pela maior popularidade do santo, a Colina Sagrada atraísse grande quantidade de pessoas, e assim era possível vislumbrar de maneira mais contundente a presença do povo-de-santo, no templo católico. O cortejo que seguia da Igreja da Conceição da Praia, na Cidade Baixa até a península de Itapagipe era um dos momentos em que ficava evidente a apropriação de Salvador pelo povo-de-santo, que apesar de dividir aquele espaço com católicos, turistas e curiosos, significava o trajeto de forma peculiar, o que se evidencia na leitura entusiasmada que Jorge Amado fez da procissão ao Bonfim:

A multidão se aglomera em frente ao elevador Lacerda e ao Mercado Modelo. (...) Na frente de tudo e de todos vem a vela da Vitória, ao ombro das baianas mais lindas (...) Atrás as “filhas-de-santo” de diversos candomblés, com suas saias engomadas de muita roda, suas anáguas e seus turbantes, e tudo cheio de flores, e sobre as cabeças num equilíbrio milagroso, os cântaros, as bilhas, os potes e os moringues. Filhas-de-santo de todos os candomblés da cidade, da Goméia, do Bate-Folha, do Engenho Velho, do Cantois.⁷⁵ (sic)

⁷⁴ AMADO, Jorge. Op. Cit., p. 133.

⁷⁵ AMADO, Jorge. Op. Cit., p. 132-3.

Aquele não era o único momento em que os adeptos do candomblé subiam à Colina Sagrada. Estudiosos como Edison Carneiro relataram que o ritual de iniciação do candomblé só era finalizado quando a iaô se dirigia a determinados templos católicos em companhia da mãe-de-santo. A bibliografia divergiu quanto ao número de Igrejas que deveriam ser visitadas entre 3 ou 7. Dentre os santuários mais citados estiveram a Igreja de Santo Antônio da Barra e a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; e a Igreja do Bonfim, sempre lembrada por cronistas e estudiosos.⁷⁶ Apenas a de Santo Antonio da Barra ficava nas proximidades de uma área com grande número de candomblés; as demais guardavam relativa distância das regiões onde se localizava a maioria dos terreiros. O que não parecia constituir em problema para os adeptos que transformaram o percurso em ritual, como explicam Vogel, Mello e Barros:

Esses grupos costumam apresentar-se formando um cortejo. Suas dimensões são variáveis. Reúnem, duas, três ou mais pessoas. (...)Trajam todos roupa branca. Os vestidos, saias e blusas, calças e camisas, os turbantes e mantilhas — tudo é de uma alvura impecável, realçada, ainda, pelas gradações da cor da pele que variam do branco pálido ao preto retinto (...) A diferença desse grupo com relação aos transeuntes não se evidencia, apenas, por essa predileção pelo branco no seu vestuário. Os próprios aspectos de sua progressão, a postura corporal de seus integrantes, bem como o estilo da caminhada, são outros tantos indícios da sua singularidade. Com economia de gestos, como se não quisesse chamar a atenção, o séqüito vai abrindo passagem. Seus membros portam-se com evidente recato. Não olham para ninguém e a ninguém dirigem a palavra. Andam o tempo todo com a vista baixa.⁷⁷ (sic)

Nesse caso, não se travava apenas de ir a um templo católico e ver no santo a representação do deus afro-brasileiro. A ida ao santuário cristão compunha um ritual de grande importância para a comunidade religiosa, pois se tratava da feitura da iaô, do ingresso de mais uma pessoa na família-de-santo. E, para tanto, não bastava, a eventual associação de santos a orixás, era preciso ocupar o espaço do templo de forma diferenciada.

Nas fontes hemerográficas encontrei um relato desta natureza que culminou com a prisão das envolvidas; segue a reportagem na íntegra:

⁷⁶ CARNEIRO, Edison. Op. Cit., p. 77.

⁷⁷ BARROS, José Flávio P. de e MELLO, Marco Antonio da S. e VOGEL, Arno. Op. Cit., p. 133.

A “mãe de santo” Adelina da Silva Vilas Boas, secretaria de Nirinha Nazaré, dona do ‘pegi’ do Alto do Gantois, “aprontou”, hoje, uma turma de seis filhas de santo, que haviam estagiado durante seis meses nas camarinhas daquele terreiro, sem vêr a luz do sol. Tendo passado em todas as provas, estando, já, aptas “receber espíritos” as novas “mães de santo” foram conduzidas até a Igreja de Santo Antonio da Barra, onde se puzeram a rezar. A seguir, toda a turma desceu a ladeira e poz-se a fazer “passes” no largo da Barra. Dois guardas da Delegacia de Costumes, que policiavam aquele bairro, intervieram na festa e levaram as “mãezinhas” para dar uma audição no xadrez da delegacia... são elas as seguintes: Adelina da Silva Vilas-Bôas, Laura Alves dos Santos, Valdete Gomes da Silva, Margarida Maria da Conceição, Maria da Boa Morte, Joana Maria dos Anjos da Cruz e Almerinda Maria Conceição.⁷⁸(sic)

A apreensão a que se refere a reportagem ocorreu na Barra, arrabalde onde residiam pessoas de alto poder aquisitivo, e ponto favorito para a construção de mansões dos mais aquinhoados do Recôncavo, que se hospedavam quando vinham a negócio à capital ou passavam férias com a família. Nas proximidades, ficava situada as Quintas da Barra, que por sua vez atraía muitos candomblés, pois era uma zona de difícil acesso para polícia, além das grandes áreas de mata e proximidade com o mar. Provavelmente tratava-se de local onde se podiam obter terrenos de baixo custo, para instalação de terreiros de candomblé, dentro do poder aquisitivo de alguns pais ou mães-de-santo.

O ritual interrompido pelos policiais era a romaria, que só ocorria após o panam, concluindo a feitura da iaô. O panam era um ritual que tinha como objetivo mostrar a inicianda que ela deixaria o espaço físico do terreiro, na condição de iaô, mas ainda assim, deveria se submeter aos irmãos-de-santo mais velhos (ou seja, iniciados a mais tempo) e ao sacerdote ou sacerdotisa da casa. Além disso, são lembradas suas obrigações com a casa de culto, como a sua presença e contribuição para a realização das cerimônias públicas da roça, e a limpeza periódica e ritual do peji, na cerimônia do ossé. Aquele também era, sobretudo, o momento em que a pessoa que havia renascido para á vida religiosa, depois de passar pelos rituais iniciáticos, simbolicamente ia reaprender a fazer as atividades cotidianas.⁷⁹

⁷⁸ “As mães de santo estrearam com o pé esquerdo” (17/091941) Jornal A Tarde.

⁷⁹ BASTIDE, Roger. Op. Cit., p. 46.

trajeto indicado em azul no mapa. Isto demonstra as grandes distâncias percorridas pelos adeptos do candomblé, momento em que até mesmo o leito das ruas era praticado de uma forma peculiar, uma vez que a trajetória compunha o ritual.

Parece que se tratava de uma prática muito difundida em Salvador, embora não se tenha notícia de estudos mais específicos sobre essas visitas. Somente em escritos mais recentes esse ritual chamou a atenção de pesquisadores, como os que escreveram “A Galinha-D’Angola”, na década de 90. Eles se propuseram a responder porque a iaô tinha que ir à missa. Para eles a ida ao santuário católico constituía-se em um desafio visto que:

Assistem a missa seguindo a liturgia católica. Também nisso fazem com o mais velho. Todo recato do mundo, porém, não é o suficiente para eliminar as virtualidades conflituais dessa presença. A situação pode, de um momento para o outro, tomar um rumo dramático. Para isso, basta a indignação de algum fiel mais ortodoxo. Ou, como acontece com frequência, o zelo do próprio celebrante. Seja o caso qual for, a intransigência levará, inevitavelmente, à troca de palavras ásperas. (...) Esta situação só pode ser devidamente avaliada se levarmos em conta que a noção de santuário é, para os *iaôs*, marcada pela presença viva do sagrado tal como esta se dá no catolicismo, embora não com o mesmo grau de intensidade e proximidade que caracteriza a relação dos homens com os seus deuses e ancestrais no candomblé. (...) O templo católico, ele mesmo, encerra ameaças potencialmente temíveis, por causa de sua topografia, juncada de restos mortais de santos e personagens ilustres, leigos ou clérigos, que ali jazem sepultos, ou das relíquias depositadas nas aras dos altares como verdadeiros “assentamentos”. Todos estes despojos exigem o cuidado e a distância com que devem ser tratados os *egúngún* – as almas dos mortos notáveis - e os *òrìsà*.⁸¹

Apesar de se referir ao contexto atual, o trecho acima faz uma leitura pertinente dos conflitos que poderiam ocorrer com a presença de adeptos do candomblé nos templos católicos. Mais do que isso apresenta a interpretação de uma possível leitura do santuário a partir de suas referências do sagrado, que incluíam o respeito aos mortos, encarados de um modo especial por aqueles que conheciam o culto de Baba Egum. Com isso, a utilização do espaço de templos cristãos para as práticas religiosas afro-brasileiras, não se constituía em um

⁸¹ BARROS, José Flávio P. de e MELLO, Marco Antonio da S. e VOGEL, Arno. Op. Cit., p. 137.

fenômeno isolado. Adeptos dos candomblés podiam ser encontrados nas festas populares dedicadas a santos católicos, como Santa Bárbara, Senhor dos Navegantes, Senhor do Bonfim, entre outros. Além disso, fiéis que cultuavam Ibejis em seus terreiros, encomendavam missas para Cosme e Damião. Como se não bastasse, a nave de santuários cristãos se constituía em espaço de cunho mágico, onde se realizavam rituais associados à iniciação nos terreiros de candomblé.

Templos como o do Senhor do Bonfim, na península de Itapagipe, não eram apenas visitados pelo povo-de-santo, mais do que isso, eles eram significados de maneira especial, constituindo-se assim, em mais um território de domínio dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Desta forma, naquela Salvador da década de 1930, orixás, voduns, caboclos, inquices e eguns povoavam praticamente todo o território urbano levando seus filhos a praticar, de maneira diferenciada, lagoas, encruzilhadas e templos cristãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acompanhar o povo-de-santo pelos becos, ladeiras e encruzilhadas da Salvador dos anos trinta, exigiu uma breve leitura da configuração da capital baiana. Foi de fundamental importância a consulta nos periódicos que, dialogando com o discurso de modernização urbana, alardeava as modificações realizadas na cidade, assim como publicava as queixas diárias daqueles que moravam em regiões que não eram bem servidas, no que tange aos equipamentos públicos. Para compreensão do que era Salvador àquela época, foi necessário atentar para o discurso dos cronistas de costumes que, saudosistas, registraram hábitos esclarecedores quanto à forma de pensar dos soteropolitanos. Por seu turno, os guias turísticos forjaram a cidade como queriam que constasse nos roteiros de visitas, deixando de lado, os problemas que enfrentavam os baianos, e de igual modo, as práticas culturais e religiosas de matriz africana.

Muitas capitais brasileiras, nas primeiras décadas do século XX, estiveram imbuídas do ideal modernizador, ajustando as alterações urbanas e mudanças de hábitos e costumes às peculiaridades de cada cidade. Em Salvador, mais precisamente, tratou-se de um projeto de cunho racista, ao considerar a África como exemplo de nação incivilizada, e por esse viés reprovar as práticas de seus descendentes. Entretanto, em uma cidade recém saída da escravidão, com maioria negra entre os habitantes, era de se esperar que houvesse grandes embates decorrentes das diferentes visões e formas de ocupação do espaço.

Entre os principais desafios para a construção de uma Salvador moderna constava a extinção dos candomblés. Para tanto, a imprensa promoveu grande campanha, cobrando das autoridades policiais atitudes mais eficazes no combate aos terreiros. Tarefa árdua, uma vez que o povo-de-santo contava com aliados importantes, dentre os quais muitos policiais, intelectuais e políticos.

Malgrado as dificuldades criadas para os adeptos do candomblé nas primeiras décadas do século XX, o combate aos terreiros produziu a maior parte do material utilizado como fonte para esta pesquisa. Nesses textos em que mães, pais e filhos-de-santo aparecem como réus, busquei dados que identificassem

quem eram os adeptos do candomblé naquela cidade. As fontes hemerográficas apresentaram um grande número de pessoas envolvidas com os cultos, mas elas pouco informavam sobre a vida e cotidiano desses indivíduos, acarretando algumas dificuldade na percepção de como esses indivíduos ocupavam Salvador.

Os inquéritos policiais encontrados nos arquivos informam, com detalhes, muitos aspectos da vida cotidiana de adeptos do candomblé, além de apresentarem a versão dos envolvidos, registrando a sua maneira de acreditar em orixás, inquices, voduns ou caboclos. Apesar da situação adversa, os depoimentos prestados nesses inquéritos, na condição de réu, testemunha, ou mesmo vítima, apresentam inúmeros indícios e pegadas da leitura que aqueles indivíduos faziam de suas práticas religiosas.

Os textos de estudiosos, nos vários campos das ciências sociais, foram fontes imprescindíveis ao entendimento de como se conduzia povo-de-santo, na cidade de Salvador. Pesquisadores que estiveram em contato com filhos, pais e mães-de-santo registraram muitos dilemas que envolviam essas pessoas e, sobretudo o modo pelo qual praticavam e encaravam a religião. Muitos dentre eles não apenas assistiram ao desenrolar das celebrações, mas estiveram, por via de consequência, diretamente ou indiretamente, envolvidos na legitimação de alguns terreiros na Bahia.

As roças de candomblé foram percebidas, levando-se em conta sua configuração pela cidade. Foram identificadas regiões onde havia grande incidência de casas de culto, mas sem negligenciar os terreiros que ocupavam também locais centrais e nobres da cidade. Além disso, foi fundamental abordagem dos significados da instalação de uma casa de candomblé em um bairro, assim como a importância do espaço do terreiro para o povo-de-santo.

Tendo em vista, os conflitos que envolveram adeptos do candomblé, no período em que havia uma sistemática perseguição aos terreiros por parte da imprensa e ação policial que invadia casas de culto, apreendia objetos rituais e conduzia iniciados às delegacias, possibilitaram o entendimento da rede de relações e tensões que cercaram as roças de candomblé. Para tanto, levei em consideração a perspectiva apontada pela História Social que complexifica as

ações de indivíduos no tempo. A partir dos caminhos apontados pelas fontes, repensei os pactos e conflitos que envolveram a gente-de-santo. Assim, foi possível elaborar uma forma especial de olhar os envolvidos, cuja ambigüidade de comportamentos revelados, torna-se inviável a apresentação de generalizações.

As inúmeras matérias produzidas por jornalistas que lutavam pela destruição dos candomblés permitem relativizar o termo “repressão policial” que induz a uma leitura na qual a polícia seria a principal força de combate aos terreiros. Ao contrário, as fontes indicaram a atuação implacável da imprensa, notadamente do Jornal A Tarde, ao tempo em que os policiais eram acusados de impedir a ação de colegas que tentavam fechar terreiros, de avisar com antecedência aos sacerdotes a batida policial programada ou de participar abertamente de cerimônias religiosas, por vezes, ostentando títulos honoríficos como o de ogã.

Desconcertante tanto quanto a atuação de policiais, foi a forma como vizinhos dos terreiros foram retratados nas fontes. Por diversas vezes, eles foram indicados como delatores, aqueles que denunciaram sacerdotes e filhos-de-santo à polícia. O barulho constante dos atabaques, o entra-e-sai no terreiro e até o ataque às galinhas, dos colegas de bairro, para fazer ebó, foram os fatores lembrados por aqueles que se sentiram incomodados com a presença dos candomblés.

A despeito desses conflitos e alianças, certo é que a atuação de filhos, mães e pais-de-santo foi tão marcante para as comunidades em que estiveram inseridos que suas práticas religiosas, nomes de deuses ou sacerdotes ficaram marcados na toponímia da cidade. E mesmo nas tentativas de inviabilizar as práticas religiosas de matriz africana, como nos guias turísticos das décadas de 1920 e 1930, Salvador já estava impregnada com a maneira de ver e viver dos negros.

Diversos espaços da cidade foram identificados a partir da atuação de adeptos do candomblé. O que se verificou de forma contundente nos mercados e feiras da cidade que forneciam objetos e alimentos para os terreiros e, eram igualmente, privilegiados pontos de encontro para o povo-de-santo, além de

apresentarem um caráter mágico que pode ser explicado através da mitologia afro-brasileira de que se tem notícia na Bahia. Da mesma forma, os territórios ocupados pelos adeptos para a realização de rituais fora do terreiro, como o Dique do Tororó, a Lagoa do Abaeté, o Parque de São Bartolomeu e os templos católicos, não deixam dúvidas quanto à forma peculiar do povo-de-santo praticar a cidade.

Diante disso, as andanças com sacerdotes e filhos-de-santo exigiu breve leitura do que era a cidade de Salvador na década de 1930. Era preciso enfocar e compreender quem era o povo-de-santo àquela época, a rede de relações e tensões estabelecidas no seu cotidiano. Mas foi preciso seguir seus passos fora do ambiente do terreiro, com o intuito de demonstrar a sua forma de ver e vivenciar a cidade. Ainda que se tenha cruzado informações de fontes com características diferentes, com o intuito de obter mais conhecimento sobre os envolvidos, ficou ainda a sensação de que as questões poderiam ser tratadas com uma complexidade maior se o ponto de vista de mães, pais e filhos-de-santo tivesse sido encontrado com mais frequência no material pesquisado.

Ao longo da pesquisa foi preciso fazer algumas opções e recortes, para que não houvesse distanciamento formal da questão central proposta e abordada. Por isso não se tratou, neste texto, da complexidade das práticas religiosas descritas nas fontes. Isso porque elas apresentavam aspectos muito comuns ao período em que eram realizadas, abrindo instigante possibilidade de leitura das religiões afro-brasileiras numa perspectiva histórica, considerando que, a despeito das continuidades, a forma de conduzir e interpretar alguns rituais são indicadores, no tempo e no espaço, da construção do universo mágico-religioso.

GLOSSÁRIO

Adarrum – “Toque dos atabaques e agogô, em ritmo acelerado e contínuo, visando aniquilar a resistência do orixá à incorporação e apressar assim, na inicianda, a ‘queda do santo’”.¹

Adjá - “Instrumento idiófono formado por uma, duas ou três campânulas. Os materiais utilizados são folha-de-flandes, ferro, alumínio, latão dourado e cobre. (...) O adjá é um instrumento distintivo do poder de mando dos rituais religiosos. Serve também para dirigir obrigações diversas, oferecimento de comida aos deuses coordenar as danças. Ao seu som apelo, quase mágico, vêm os deuses, como também ocorre com o uso do Xerê na roda de Xangô.”²

Agogô - “É um instrumento formado por duas campânulas de ferro batido, podendo ser cromado, complementado com uma vareta do mesmo material como elemento percussor. (...) dos idiófonos, agogô é o de maior ocorrência e abrangência na geografia da música afro-brasileira. No conjunto instrumental do Candomblé por exemplo, o agogô inicia os toques, polirritmias que identificam nações ou orixás, voduns ou inquices.”³

Aizàn - “Vodun jeje feminino associado, no Brasil, à morte. É a esposa de Legbá, a senhora do Mercado.”⁴

Àjuntó – “No Brasil, segundo Vodun, protetor da pessoa.”⁵ Mais comum é encontrar a referência a Ajuntó: “O orixá que vem logo em seguida ao dono da cabeça”⁶

Assentamento - “Conjunto de elementos sacralizados (árvore, pedra, ferro, búzios, latão, etc) que emblematicamente representam os *orixás* e onde reside a força mágica do *axé*. Uma outra parte desta força é representada pela capacidade dos *iaôs* receberem o santo (incorporar) em estado de transe místico. Esses elementos simbólicos são os recipientes que recebem as oferendas votivas de seus donos, onde rezam e imploram ajuda. Agrupados em recipientes de barro, louça, ou madeira, recebem o nome de *ibá orixá*. Os assentamentos ou *ibás* devem ser bem cuidados e limpos periodicamente no dia aprazado do *ossé*”⁷.

¹ CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977, p. 35.

² LODY, Raul. *Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 63.

³ LODY, Raul. *Op. Cit.* p. 65.

⁴ CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do jeje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 153.

⁵ LODY, Raul. *Op. Cit.* p. 65.

⁶ BRAGA, Julio. *Dicionário de Etnologia Religiosa Afro-Brasileira*. No Prelo

⁷ . Id. *Ibidem*.

Atabaques - “Tambores altos e estreitos, de m só couro usados nos candomblés em geral, nos cultos afro-brasileiros. São três s tamanhos em ordem decrescente: Rum, Rumpi (ou Contra-Rum) e Lé (...) Os atabaques chamam os deuses com seus toques (ritmos) e animam as danças sagradas, saúdam os orixás, os ogãs e os visitantes ilustres.”⁸

Àtinsá – “Árvore sagrada para o *Vodun*.”⁹

Axé - “Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos, como plantas símbolos metálicos, pedras e outros que constituem segredo e são enterrados sob o poste central do terreiro, tornando-se a segurança espiritual do mesmo...”¹⁰

Ayízàn - “Vodun jeje feminino associado, no Brasil, à morte. É a esposa de Legbá, a senhora do mercado.”¹¹

Azòònodò - “Divindade do culto do jeje-mahi. O mesmo que Zomadonu”. “Zomadonu: Divindade adorada pela antiga família real, em Abomé, no atual Benim. Tem o título de Tohosu (rei das águas).”¹²

Babalaô - “Babalaô: Sacerdote de Ifá, o orixá da adivinhação. Era cargo de alta categoria, de importância essencial, independente de comunidades, sendo consultado pelos diversos candomblés. Usava para o jogo de Ifá (adivinhação), o opelé, os cocos de dendê ou os búzios. Com eles, de acordo com os odu (sinais-resposta) que saíam e as histórias a eles ligadas, determinava o orixá particular da pessoa e seu destino pessoal, ou respondia sobre o que o candomblé devia ou não fazer para ser bem sucedido. Houve poucos babalaôs no Brasil e atualmente não os há mais.”¹³

Bèsén – “Vodun cujo local de origem é em país Mahi, no antigo Daomé, onde é chamado de Dán. É representado por uma serpente arco-íris que se enrola e morde a própria cauda. Òsùmàrè para os Yorùbá.”¹⁴

Camarinha – “Aposento ao qual as iniciandas ficam recolhidas durante os dias ou meses de aprendizado e realização de rituais de iniciação.”¹⁵

Cansanção – “Nos terreiros de candomblé Jeje-nagôs o cansanção ou a urtiga-de-folha grande, cujo nome científico é *Laportea aestuans* (L.) Chew, são

⁸ CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 53-4.

⁹ CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza* e a trajetória do jeje-mahi na Bahia. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p.154.

¹⁰ CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 55.

¹¹ CARVALHO, Marcos. Op. Cit., p. 153.

¹² Id. Ibidem., pp.146 e 160.

¹³ CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p. 60.

¹⁴ CARVALHO, Marcos. Op. Cit., p. 155.

¹⁵ CACCIATORE, Olga Gudolle. Op. Cit., p.77.

dedicadas aos orixás Exu e Ogum. “Èsìsì: folha ‘quente’, utilizada para preparar *atín* (pó) em trabalhos com Exu, e usada sobre os assentamentos de Ogum, excita este orixá quando o mesmo está muito calmo.”¹⁶

Capoeira - “Técnica corporal de ataque e defesa, desenvolvida no Brasil a partir de fundamentos introduzidos por escravos bantos. Expressa-se por simulação de dança, executada ao som de cânticos tradicionais, conduzidos por berimbau de barriga e outros instrumentos de percussão. Seus inúmeros golpes e movimentos são executados com os pés, as pernas, as mãos e a cabeça.”¹⁷

Caxixi – “É de ocorrência restrita, estando presente na música religiosa dos candomblés, especialmente os da nação Angola-Congo e na de caboclo, projetando-se como evidente contribuição dos povos bantos às complexas fórmulas sociais e culturais do próprio Candomblé. (...) No caso brasileiro, como no angolano, o caxixi é construído com um trançado de fibra natural; usualmente o vime é a base da peça, sendo um aproveitamento da cabaça. No interior são usadas conchas, cereais ou pedrinhas para proporcionar os sons característicos do chocalho.”¹⁸

Dagã - “A mais velha das duas filhas encarregadas do padê de Exú (não segundo a idade, mas de acordo com a data da iniciação).- A mais velha das duas filhas encarregadas do “despacho de Exu”.¹⁹

Despacho – “Várias são as maneiras do despacho. Por exemplo “despacho de Exu”, que são os cânticos com farófias e água que são dados a Exu, na cerimônia inicial do candomblé. Outros tipos de despacho são aqueles, que a fim de coisas boas ou ruins, são postos em encruzilhadas, mato, estrada, cemitério, água doce ou salgada ou na porta de alguém. (...) Sacrifício de animais aos orixás. Em geral consiste numa gamela com farofa de azeite de dendê, um galo, uma caveira de bode, moedas de cobre ou de níquel, pedaços de pano vermelho, velas, uma boneca de pano. Muito comum nas encruzilhadas ou ao pé de gameleira branca (pé de lôko). O despacho é quase sempre preparado sem intenções ofensivas.”²⁰

Ebó – “Conjunto de oferendas para Exu. Conjunto de materiais que se passam no corpo das pessoas para retirar fluidos de qualquer natureza, atrapalhamentos e perturbações do seu corpo e da sua vida. Normalmente, tais objetos são depositados em lugares de muito movimento, preferencialmente as encruzilhadas. Despacho. Pejorativamente, é designado pelos leigos por bozó. Os falantes do

¹⁶ BARROS, José Flávio P. de e NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìsà. Uso Litúrgico e terapêutico das Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 139.

¹⁷ LOPES: Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004. p. 166.

¹⁸ LODY, Raul. *Op. Cit.* p. 77.

¹⁹ BRAGA, Julio. *Op. Cit.*

²⁰ Id. *Ibidem*.

candomblé também o chamam de carrego, quando o ebó é para despachar um espírito maligno ou restos de quem faleceu.”²¹

Exu — “É a figura mais controvertida do panteão afro-brasileiro. No Candomblé tradicional é um mensageiro entre os deuses e os homens. É o elemento dinâmico de tudo que existe e o princípio de comunicação e expansão. É também o princípio da vida individual. Embora de categoria diferente dos orixás, é importantíssimo, essencial mesmo, pois sem ele nada se pode fazer. Suas funções são as mais diversas: leva pedidos, traz a resposta dos deuses, faz com que sejam aceitas as oferendas, abrindo os caminhos ao bom relacionamento do mundo natural com o sobrenatural. No jogo do oráculo Ifá é ele quem traz as respostas. Tanto protege, como castiga quem não faz as oferendas devidas. (...)”²²

Fundamento — “Segredo, coisa secreta.”²³ “Coisas de fundamento: Expressão amplamente utilizada quando se alude de uma maneira genérica aos segredos da seita. A estes só têm acesso os que se submeteram aos rígidos rituais de iniciação, mantidos em reclusão conventual. A elas têm exclusivamente acesso os iniciados, e, mesmo assim, ressalvado o princípio de senhoria iniciática.”²⁴

Gaiaku ou Gaiacu— “Um dos nomes pelos quais são conhecidas as sacerdotisas dos terreiros jêje, principalmente na Cidade de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, onde é grande a presença da cultura religiosa jêje mahi.”²⁵

Ganzá - “Instrumento musical formado por um cilindro ou dois cones presos pela base, metálicos, ou mesmo uma cabaça ou coco, com pedras para produzirem som, quando sacolejados.”²⁶

Grã - “Entidade violenta que se manifesta na Vodunsí, do jeje-mahi, durante o período de iniciação.”²⁷

Iansã (Oia) - “Orixá feminino, divindade do rio Níger, uma das esposas de Xangô, rainha guerreira, dona dos ventos, raios e tempestades. Temperamento dominador e apaixonado. (...) é sincretizada com Santa Bárbara em todo Brasil.”²⁸

Iaô — “Obs.: O termo nagô é yawô. Iniciada. Termo que designa o noviço após a fase ritual da reclusão iniciatória. Em yorubá significa “esposa mais jovem”. A esposa mais jovem do grupo familiar; no candomblé, é o primeiro grau na hierarquia iniciática. Filha-de-santo em preceito, cumprindo os deveres e encargos

²¹ BRAGA, Julio. Op. Cit.

²² CACCIATORE, Olga Gudelle. Op. Cit., p. 121.

²³ CASTRO, Yeda P. de. *Falares Africanos na Bahia*. Um Vocabulário Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001, p. 237.

²⁴ BRAGA, Julio. Op. Cit.

²⁵ Id. Ibidem.

²⁶ Id. Ibidem.

²⁷ CARVALHO, Marcos. Op. Cit, p. 156.

²⁸ CACCIATORE, Olga Gudelle. Op. Cit. p. 144.

do curso de iniciação ou recém-iniciada. (...) Pessoa iniciada no candomblé até completar o período de sete anos.²⁹

Iemanjá - “Mãe-d’água dos iorubanos. Orixá marítimo, a mais prestigiosa entidade feminina dos candomblés da Bahia. Recebe oferendas rituais e festas espantosas lhe são dedicadas indo embarcações até alto-mar atirar presentes, às vezes animais vivos, como cavalos, e outrora crianças brancas foram sacrificadas. Protetora de viagens, teve o processo sincrético das deusas marinhas, passando a ser Afrodite, Anadiômene, padroeira dos amores, dispondo uniões, casamentos, soluções amorosas.”³⁰

Ilê Axé do Opô Afonjá - “Nome nagô de um candomblé famoso da Bahia, situado em S. Gonçalo do Retiro, do qual há uma espécie de filial no Estado do Rio de Janeiro. O da Bahia foi fundado [em 1910] por Aninha (Eugênia Anna Santos), dissidente do Candomblé do Engenho Velho e por Ti’ Joaquim, seu irmão de santo, o qual foi o primeiro dirigente, substituído por Aninha que foi uma das Mães-de-santo mais famosas da Bahia.”³¹

Loko - “Vodun da família Hevioso, que corresponde ao Ìròkò dos yorùbá. Divindade do céu encarregado de cuidar das árvores que se encontram na Terra. No Brasil é associado a gameleira branca.”³²

Nanã - “Orixá cujo culto parece ter surgido, ou ao menos se intensificado, no Brasil, neste século. (...) Nos cultos afro-brasileiros Nanã é considerada orixá feminino, “Mãe de todos os orixás” para alguns, e a mais velha deusa das águas. (...) Nanã tem também relações com a morte, talvez por sua avançada idade, e no norte e nordeste, nas cerimônias fúnebres, há cânticos para ela.”³³

Obrigações — “Oferendas rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigência das mesmas, a fim de propiciá-las e receber seu auxílio em questões espirituais e materiais. O não-cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso. Diferem para cada membro da comunidade religiosa (...)”³⁴

Ogum - “Segundo filho de Iemanjá e muito ligado ao irmão mais velho Exu daí as estreitas relações no plano ritual entre estas divindades. É o dono da faca. Quando se sacrifica para ogum bicho de pena, existe uma formula especial de fazer entrega da cabeça do animal sacrificado: arrasta a cabeça com a faca usada na matança e canta-se Ogum dariô lon/biribi Ogum dariô lonã. Omolu-Obaluaê”³⁵

²⁹ BRAGA, Julio. (No prelo). Op. Cit.

³⁰ BRAGA, Julio (No prelo). Op. Cit.

³¹ CACCIATORE, Olga. Op. Cit., p. 148.

³² CARVALHO, Marcos. Op. Cit., p. 157.

³³ CACCIATORE, Olga Gudelle. Op. Cit. p. 187

³⁴ Id. Ibidem., p. 162.

³⁵ Id. Ibidem., p. 188.

Ossaim – “Divindade da vegetação. (...) No Candomblé o símbolo de Ossaim é um ferro com 7 hastes pontudas (tendo sobre a haste central um pássaro), que ele leva na mão quando (raramente) “desce”. (...)Ossaim é muito amigo de Oxóssi, como ele morador da mata. Sem o deus das folhas nada se faz nos cultos afro-brasileiros, pois as folhas sagradas são imprescindíveis para conseguir o axé (força mística) dos orixás, a purificação e preparação das iaôs para receberem os orixás, etc. Dia - 2ª. feira (para alguns, 5ª. feira).”³⁶

Oxalá - “Nome brasileiro de Obatalá, o orixá ioruba da criação da Humanidade. (...) Tem duas formas: a da mocidade, guerreiro cheio de vigos e nobreza, Oxaguiã e a da velhice, cheia de bondade, figura nobre e curvada ao peso dos anos, apoiado em seu cajado (paxorô), Oxalufã. (...) É o rei dos orixás e dos homens, o mais querido e respeitado dos deuses afro-brasileiros”.³⁷

Oxossi - “O culto a Oxossi encontra-se quase extinto na África mas bastante difundido no Novo Mundo, tanto em cuba como no Brasil. Na Bahia, chega-se mesmo a dizer que ele foi rei de Kêto, onde outrora era cultuado. (...)No Brasil, seus numerosos iniciados usam colares de contas azul.esverdeadas e quinta-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. Seu símbolo é, como na África, um arco e flecha em ferro forjado. Sacrificam-lhe porcos e são-lhe oferecidos pratos de feijão preto ou fradinho com *eran patere* (miúdos de carne).”³⁸

Oxum- “Orixá do rio Oxum em Oxogbo, província de Ibadan, na Nigéria, África Ocidental. Deusa das água doces - rios, lagos, cachoeiras - bem como da riqueza e da beleza. Deusa-menina, faceira, a mais jovem e preferida esposa de Xangô, portanto uma das rainhas de Oyó, segundo os mitos.(...)Sua graciosa dança imita uma mulher faceira tomando banho no rio, penteando os longos cabelos,etc. No Candomblé representa a feminilidade por excelência e é patrona da gravidez e protetora das crianças que ainda não falam. Saudação: Eri ieiê ô, ou Ora ieiê ô (V.). F. - ior: “Osun” - deusa do rio desse nome”.³⁹

Oxumarê - “Orixá do arco-íris, preside o bom tempo. É representado por uma serpente. (Na África o arco-íris é considerado a grande serpente das profundezas que vem beber o céu, sendo também representado por uma serpente mordendo a própria cauda, símbolo de eternidade e continuidade). A serpente “boa” lhe é consagrada. Esse orixá parece ser de origem daomeana, adotado pelos iorubá. Assim, faz parte da “casa de Omolu”, por ser da mesma origem. (...) Seu símbolo são duas cobras de ferro que ele leva nas mãos quando dança.”⁴⁰

Peji – “Altar dos orixás, onde ficam os símbolos, otás, fetiches, comidas etc. dos mesmos. Antigamente era uma espécie de mesa coberta, onde ficavam, visíveis,

³⁶ BRAGA, Julio (No prelo). *Op. Cit.*

³⁷ CACCIATORE, Olga Gudelle. *Op. Cit.*, p. 211.

³⁸ Id. Ibidem., p. 113.

³⁹ BRAGA, Julio (No prelo). *Op. Cit.*

⁴⁰ CACCIATORE, Olga Gudelle. *Op. Cit.*, p. 214.

as imagens dos santos católicos para disfarce ante as perseguições policiais e, na parte de baixo, escondidos, os otás, vasilhas e etc. Esse tipo de peji ainda é encontrado em terreiros menos ricos, também no barracão de festas (...).⁴¹

Pèpèregun ou Pèrègún - “Nomes populares: Nativo, pau-d’água, dracena, coqueiro-de-vênus (...) De origem africana e muito difundida no Brasil, esta é, provavelmente, a planta mais popular nos candomblés afro-brasileiros. Sua utilização é variada, entra no àgbo (pois é uma das folhas fixas), banhos para diversos fins, sacudimentos e diversos rituais.”⁴²

Raspar – “Iniciar, ‘Fazer cabeça’. Catular. É feito pelo chefe do terreiro. Referindo-se à raspagem dos cabelos da iaô que começa a principal cerimônia iniciatória”⁴³

Sidagã - “A mais jovem das duas encarregadas do padê de Exú.”⁴⁴

Sogbo - “Vodum jeje dos raios e dos trovões, correspondente ao Sàngó dos Yorùbá.”⁴⁵

Urtiga – “Nos terreiros de candomblé Jeje-nagôs a urtiga pode receber denominações variadas a depender do tipo um dos exemplos é Ewé Kanan: cujo nome científico é *Cnidoscolus urens* (L.) Arth., *Euphorbiaceae*, que são atribuídas aos orixás Exu e Xangô. Ela também é chamada de cansaço-de-leite ou urtiga branca “Seu emprego medicinal está relacionado as inflamações em geral, sendo as raízes a parte empregada; estas podem ser encontradas a venda nos mercados, frescas ou secas. (...) Outrossim, a planta é devorada pelos filhos de Xangô em transe, o que também representa, segundo nossa informante, uma espécie de teste pra verificar se de fato o fiel se encontra em transe.”⁴⁶

Xangô - “Grande e poderoso orixá ioruba (nagô), deus do raio e do trovão (...) É de modo geral, sincretizado como S. Jerônimo e distribuidor da justiça”. Outro sentido para esta palavra é o seguinte: Termo genérico, usado pelos leigos, para designar os cultos de origem ioruba no Recife (PE)”⁴⁷

Xere – “No caso afro-brasileiro a chegada de Xangô se dá ao som do Xere, em especial nos Candomblés da nação Ketu-Nagô em momento público chamado *roda de Xangô*. É uma roda onde ficam todos os iniciados e a mãe ou o pai-de-santo de posse do Xere vai chamando Xangô e todos os outros orixás. (...) O xere afro-brasileiro é especialmente de cobre, de cabo alongado e caixa de

⁴¹ Id. Ibidem., p. 220.

⁴² BARROS, José Flávio P. de e NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìsà. Uso Litúrgico e terapêutico das Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 311.

⁴³ CACCIATORE, Olga Gudolle. *Op. Cit.* p. 233.

⁴⁴ Id. Ibidem., p. 230.

⁴⁵ CARVALHO, Marcos. *Op. Cit.*, p. 159.

⁴⁶ ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *Folhas Sagradas. As plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros*. Recife: Editora da UFPE, 1997, p.145.

⁴⁷ CACCIATORE, Olga Gudelle. *Op. Cit.* pp. 223-4

ressonância arredondada — mímese da cabaça de cabo longo. O som do xere lembra as chuvas e também o roncar da trovoadas”.⁴⁸

⁴⁸ LODY, Raul. *Op. Cit.* p. 96.

LISTA DE FONTES

FUNDAÇÃO CLEMENTE MARIANI

- Guias Turísticos

PREFEITURA MUNICIPAL DA CIDADE DE SALVADOR. *Roteiro Turístico da Cidade de Salvador*. Salvador: Organização Brasileira de Edições Culturais/Liceu de Artes e Ofícios, 1952.

SOUZA, Raymundo Camillo de. *Guia da Cidade do Salvador*. 1931-1934

Álbum da Cidade do Salvador – 1923

Indicador Bahiano. Anuário de Propaganda da Bahia – 1936

Guia da Cidade do Salvador. Joaquim Oliveira Alves - 1949

ARQUIVO MUNICIPAL DE SALVADOR

- Guias Turísticos

Indicador Bahiano. 1942

Almanaque do Estado da Bahia – 1909

Indicador e Guia Prático de Salvador – 1928.

Mapas e plantas da cidade entre 1910 e 1950.

VALLADARES, José. *Bêabá da Bahia*. Guia Turístico. Salvador: Livraria Turista Editora, 1951.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA

- Processos Criminais

José Gonçalves de Souza – 1924

Nelson José do Nascimento – 1939

Narciso Archimínio da Silva – 1935

Herida Helena Costa – 1947

José Barreto Fonseca – 1940 e 1941

Clarismundo Luciano dos Santos – 1935

Antonio Clemente Ferreira – 1933

Maria da Conceição – 1933

Maria da Conceição – 1940

Maria da Conceição Santos – 1940

- Documentação da Secretária de Segurança Pública

Mapa Estatístico Criminal – 1890/1943

Mapa Demonstrativo – 1914/1939

MUSEU TEMPOSTAL

Cartões postais da primeira metade do século XX, especialmente os que fizeram parte da exposição: “O Negro e a negra na Bahia”.

BIBLIOTECA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHIA

A Tarde 1912-1940

O Imparcial 1918 - 1925

Diário da Bahia 1920- 1930

O Estado da Bahia 1933-1939

INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA

Almanach da Brigada Policial. Bahia. Imprensa Oficial do Estado da Bahia. 1919

Almanak do Estado da Bahia. 1903

Jornal A Tarde 1920-1930

Jornal A Noite -1922-1928

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *Folhas Sagradas*. As plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros. Recife: Editora da UFPE, 1997.
- AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos*. Guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador. 16ª ed. São Paulo: Martins, 1970.
- BACELAR, Jéferson e CAROSO, Carlos (Org) *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.
- BACELAR, Jéferson. *A Hierarquia das Raças*. Negros e Brancos em Salvador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- BARBÁRA, Rosamaria S. “A Dança Sagrada do Vento” In: LODY, R. e MARTINS, C. (Orgs.) *Faraimará – O Caçador Traz Alegria*. Mãe Stella 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BARBOSA, Marta Emísia Jacinto. *Cidade na Contramão*. Fortaleza nas primeiras décadas do século XX. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1996.
- BARROS, José Flávio P. de e MELLO, Marco Antonio da S. e VOGEL, Arno. *Galinha-D’ Angola*. Iniciação e identidade na Cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.
- _____ e NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìsà*. Uso Litúrgico e terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BARROS, Leandro Gomes de. “Casamento a prestação/ Testamento de Cancão de Fogo”. In: *Antologia Leandro Gomes de Barros - 2*. Tomo III. João Pessoa: Ministério da Educação e Cultura, Fundação Casa de Rui Barbosa, Universidade Federal da Paraíba, 1977.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas*. Contribuição a Uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira / Editora da USP, 1971.
- _____ *O candomblé da Bahia*. Rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978. Coleção Brasileira, v. 313.
- BRAGA, Julio. *A Cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

- BRAGA, Julio. *Candomblé, Tradição e Mudança*. Salvador: P555, 2006.
- _____. *Dicionário de Etnologia Religiosa Afro-Brasileira*. No Prelo.
- _____. *Fuxico de Candomblé*. Feira de Santana: Editora da UEFS, 1998.
- _____. *Na Gamela do Feitiço*. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAO/EdUFBA, 1995.
- BRESCIANI, Maria Stella. "Historia e Historiografia das Cidades". In: FREITAS, Marcos Cezar (Org.) *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CAMPOS, João da Silva. "Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia". *Anais do Arquivo público da Bahia* Vol. XXIX. Salvador: Imprensa Oficial, 1946.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu do Estado e Secretaria de Educação e Saúde da Bahia, 1948.
- _____. *Religiões Negras e Negros Bantus*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- _____. *Ursa Maior*. Salvador: CEAO / UFBA, 1980.
- CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do jeje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- CASTRO, Yêda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia*. Um Vocabulário Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 1. Artes de Fazer. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *A Invenção do Cotidiano*: 2. Morar, cozinhar. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril*. Cortiços e Epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CRUZ, Alessandra. *O Samba na Roda*. Samba e cultura popular em Salvador 1937-1954. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2006.

- DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó Nagô Papai Branco*. Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DIAS, Adriana Albert. *A Malandragem da Mandiga*: O cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925). Dissertação de Mestrado em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2004.
- DIAS, Jussara C. Rego. *Territórios do Candomblé*: Desterritorialização dos Terreiros na Região Metropolitana de Salvador. Dissertação de Mestrado em Geografia. Salvador: UFBA, 2003.
- DUARTE, Everaldo. "O Terreiro do Bogum e o Parque de São Bartolomeu" In: *Memorial Pirajá* História, Natureza e Cultura. Parque Metropolitano Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998.
- FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. "Desafricanizar as ruas: Elites letradas, mulheres pobre e cultura popular em Salvador (1890-1937)" In: *Revista Afro-Ásia*. Salvador, 21-22 (1998-1999).
- _____. *Salvador das Mulheres*: condição feminina e cotidiano popular na Belle Époque Imperfeita. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 1994.
- FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. Novo Dicionário da Língua Portuguesa. São Paulo: Nova Fronteira, 1971.
- FERREIRA, Maria do Socorro Soares. *A Tarde e a Construção dos Sentidos*. Ideologia e Política (1928-1931) Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2002.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. "Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural" In: BACELAR, Jéferson e CAROSO, Carlos (Org) *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.
- FRY, Peter. "Apresentação" In: LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. 2ª ed rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- GINZBURG, Carlo. "O inquisidor como antropólogo" In: _____ *Micro-História e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. 2ª ed rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

- LEAL, Geraldo da Costa. *Perfis Urbanos da Bahia*. Os bondes, a demolição da Sé, o futebol e os galegos. Salvador: Gráfica Santa Helena, 2002.
- LEITE, Rinaldo Cezar N. *E a Bahia Civiliza-se: Idéias de Civilização e Cenas de Anti-Civilidade em um Contexto de Remodelação Urbana (1912-1916)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 1996.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-grupais*. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas. Salvador: UFBA, 1977.
- LODY, Raul. *Um Documento do Candomblé na Cidade do Salvador*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. Rio de Janeiro: MIC / FUNARTE / INF, 1985.
- _____. *Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- _____. *Jóias de Axé*. Fios-de-contas e outros adornos do corpo. A joalheria afro-brasileira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. *Santo também come*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.
- _____. *Tem Dendê, tem Axé*. Etnografia do Dendzeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- _____. e MARTINS, Cléo. (Org.) *Faraimará – O caçador traz alegria*. Mãe Stella 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LUNHING, Ângela. “Acabe com esse santo, Pedrito vem aí...” Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo (28), 1995-96.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1988.
- MENDES, Bartolomeu de Jesus. *Constituição do Bairro da Liberdade: Cultura Negra em Salvador (1940-1970)* Mestrado Inter-Institucional em História Social. PUC: São Paulo, UCSAL, UNEB, UESC, 1999.

- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. Quilombos, Insurreições e Guerrilhas. 3ª ed. São Paulo: Editora de Ciências Humanas, 1981. Coleção: (A Questão Social do Brasil).
- NASCIMENTO, Íris Silva Salles do. *O Espaço do Terreiro e o Espaço da Cidade*. Cultura Negra e estruturação do Espaço de Salvador nos séculos XIX e XX. Dissertação de Mestrado em Arquitetura. Salvador: UFBA, 1989.
- NEVES, Margarida de Souza. "O povo na rua um 'Conto de duas cidades'" In: PECHMAN, Robert Moses (Org). *Olhares sobre a cidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.
- NÓBREGA, Cida e ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois*. Uma Biografia. Salvador: Corrupio, Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- OLIVEIRA, Josivaldo Pires. *Pelas Ruas da Bahia*. Criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937). Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2004.
- OLIVEIRA, Waldir F. e COSTA LIMA, Vivaldo da (Org.). *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. De 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé*. História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2006.
- PEIXOTO, Afrânio. *Breviário da Bahia*. Ministério da Educação e Cultura/Conselho Federal de Cultura. Rio de Janeiro: 1980.
- PIERSON, Donald. *Branços e Prêtos na Bahia*. Estudo de Contacto Racial. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1971.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PROJETO MAMNBA In: *Memorial Pirajá* História, Natureza e Cultura. Parque Metropolitano de Pirajá. Salvador: Editora do Parque, 1998.
- QUERINO, Manuel. *A Bahia de Outrora*. Bahia: Livraria Progresso Editora, 1946. Coleção Estudos Brasileiros, Série 1ª. Vol. 3.
- _____. *Costumes Africanos no Brasil*. 2ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988.
- REIS, João José. (org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

REIS, João José. "De Olho no Canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição" *Afro-Ásia*. Salvador: EdUFBA, n. 24, 2000.

_____. "Magia Jeje na Bahia: A Invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira, 1785" *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 8, nº 16, março/agosto, 1988.

_____. e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito*. A Resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

REIS, Meire Lúcia Alves dos. *A Cor da notícia*: Discurso sobre o negro na imprensa baiana. 1888-1937. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2000.

RIOS, Kênia Sousa. *Campos de Concentração no Ceará*. Isolamento e poder na seca de 1932. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretária de Cultura e Desporto do Ceará, 2001. (Coleção Outras Histórias, 2)

RISÉRIO, Antonio. "Bahia com H. Uma leitura da Cultura Baiana" In: REIS, João José. (org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Uma História da Cidade da Bahia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

RODRIGUES, Nina. *O Animismo fetichista dos negros baianos*. 2ª ed. Salvador: P555, 2005.

_____. *Os Africanos no Brasil*. 8ª ed. Brasília: Editora da UNB, 2004.

ROLNIK, Raquel. *O Que é Cidade*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SAMPAIO, Lauro (org.). *Indicador e Guia Prático da Cidade do Salvador-Bahia*. Salvador: Typografia Agostinho Barboza & Cia, 1928.

SANCHES, Maria Aparecida Prazeres. *Fogões, Pratos e Panelas*. Práticas e relações de trabalho doméstico em Salvador. 1900/1950. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 1998.

SANTOS, Deoscóredes M. dos. Axé Opô Afonjá. Notícia Histórica de um Terreiro de Santo da Bahia. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.

- SANTOS, Flávio Gonçalves dos. *Os Discursos Afro-Brasileiros face às Ideologias raciais na Bahia (1889-1937)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2001.
- SANTOS, Jocélio. *O Dono da Terra. O Caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.
- SANTOS, Maria Elisabete Pereira dos. *A Cidade de Salvador e as Águas*. Campinas. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: UNICAMP, 1999.
- SANTOS, Mário Augusto da Silva. *Sobrevivências e Tensões Sociais*. Salvador (1890-1930). Tese de Doutorado. Faculdade de Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo: 1982.
- _____. "Habitação em Salvador: Fatos e Mitos" In: BRESCIANNI, Stella (Org.) *Imagens da Cidade*. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- SANTOS, Mário Augusto S. *República do Povo: Sobrevivência e Tensão*. Salvador: EdUFBA, 2001.
- SANTOS, Milton. *O Centro da Cidade de Salvador*. Estudo de Geografia Urbana. Salvador: UFBA, 1959.
- SCHWARCZ, Lília M. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SERRA, Ordep. (coord.). *Monumentos Negros da Bahia*. Uma proposta de abordagem. PROJETO MAMNBA, PREFEITURA DA CIDADE DE SALVADOR: 1982.
- SILVA E FILHO, Antonio Luiz Macedo e. *Fortaleza*. Imagens da Cidade. 2ª ed. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2004.
- _____. *Paisagens do Consumo: Fortaleza no Tempo da Segunda Guerra Mundial*. 2ª ed. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2002. (Coleção Outras Histórias – 10)
- SILVA, Edivania Alexandre. "O Mundo está as avessas": Tensões e enfrentamentos religiosos nos folhetos populares de Leandro Gomes de Barros – Recife (primeiras décadas do século XX). Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2007.
- SILVA, Paulo Santos. *Âncoras da Tradição: Política, intelectuais e construção do discurso histórico na Bahia (1930-1939)*. Salvador: EdUFBA, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOARES, Cecília M. "As Ganhadeiras: Mulheres e Resistência Negra em Salvador no século XIX" In: *Afro-Ásia*. Salvador: CEAO / EdUFBA, nº 17, 1996.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*. A forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

SOIHET, Rachel. Um debate sobre manifestações culturais populares no Brasil: dos primeiros anos da República aos anos 1930. *Trajeto*. Fortaleza: UFC, V.1, nº 1, 2001.

THOMPSON, E. P. "Folclore, Antropologia e História Social" In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio.(Orgs.) *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001.

_____. *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1998.

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia – 1850*. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 1999.

_____. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.

VIANNA, Antônio. *Casos e Coisas da Bahia*. 2ª ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984.

VIANNA, Hildegardes. *A Bahia já foi assim*. Salvador: Editora Itapuã, 1973.

_____. *Antigamente era assim*. Rio de Janeiro: Record/Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1994.

VIANNA, Marisa. "... Vou pra Bahia". Cidade do Salvador em Cartões Postais (1989-1993). Salvador: Bigraf, 2004.